



UnB

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

MARIA EDUARDA BONOMO VIDAL

CADA VEZ MAIS PERTO: O PAPEL DAS REDES SOCIAIS NA MANUTENÇÃO,
ATUALIZAÇÃO E CRIAÇÃO DE LAÇOS ENTRE CABO-VERDIANAS NA DIÁSPORA

BRASÍLIA

2025

MARIA EDUARDA BONOMO VIDAL

CADA VEZ MAIS PERTO: O PAPEL DAS REDES SOCIAIS NA MANUTENÇÃO,
ATUALIZAÇÃO E CRIAÇÃO DE LAÇOS ENTRE CABO-VERDIANAS NA DIÁSPORA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientação: Prof.^a Dr.^a Andréa de Souza Lobo

BRASÍLIA

2025

MARIA EDUARDA BONOMO VIDAL

CADA VEZ MAIS PERTO: O PAPEL DAS REDES SOCIAIS NA MANUTENÇÃO,
ATUALIZAÇÃO E CRIAÇÃO DE LAÇOS ENTRE CABO-VERDIANAS NA DIÁSPORA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Andréa Lobo - Universidade de Brasília (UnB) - Orientadora

Prof.^a Dr.^a Celeste Fortes - Universidade de Cabo Verde (UniCV) - Examinadora

Prof. Dr. Vinícius Venancio - Universidade Federal de Goiás (UFG) - Examinador

Prof. Dr. André Justino - Universidade de Brasília (UnB) – Examinador suplente

AGRADECIMENTOS

A jornada que culmina nesta tese não foi trilhada sozinha. Levo comigo, em cada palavra escrita, o amor, o apoio e a presença de pessoas que me sustentaram nos momentos mais difíceis e celebraram comigo cada pequena conquista. Primeiramente, agradeço à minha família. Em especial, à minha mãe, Symone, por seu amor incondicional e encorajamento de sempre. Ao meu pai, Luciano, pelo conforto e presença constante. Ao meu irmão, Júlio César, por me motivar a ser a melhor pessoa que posso ser. À minha avó Dona Maria das Neves, pela companhia, inspiração e colo. E ao Romeu, por ser fonte de alegria em nossa casa todos os dias. Obrigada por estarem ao meu lado com paciência e acolhimento.

Eternamente, agradeço ao meu avô, Orly Bonomo, por toda sabedoria e cuidado. Me sinto sempre guiada por você, vô!

Agradeço imensamente ao meu namorado Rafael, por todo apoio e companhia nessa jornada. Muito obrigada por recarregar as minhas energias, e por se fazer sempre presente, meu amor. Aos meus padrinhos, Gibson e Leidiane, meu agradecimento pelo carinho constante. À minha avó Dona Conceição e ao meu avô Luiz Vidal, por fazerem parte da minha história com tanto afeto. Aos meus primos Victor, Igor e Luan, e às minhas primas Jeane e Juliana, que sempre torceram por mim, obrigada por serem parte da minha rede de amor.

À professora Andrea Lobo, toda minha gratidão. Agradeço pelo compromisso, empatia, compreensão e generosidade de sempre. A cada ano que tive o prazer de aprender com você, pude encontrar, em cada gesto seu, mais do que ensinamentos acadêmicos, encontrei validação, respeito, humanidade e luz. Como sempre, muito obrigada.

Agradeço a Clara e ao Felipe pelo apoio contínuo, não só durante este processo, mas ao longo de toda a minha trajetória. Obrigada por acreditarem em mim quando eu mesma duvidei. Aos amigos que compreenderam minha ausência, repetidas vezes, saibam que levo comigo a força da amizade de vocês. A Lara, obrigada pela companhia, apoio e incentivo de anos. Ao Vinícius, meu muito obrigada por toda generosidade, pelas dicas e pelo incentivo constante. Você é inspiração. Ao Pedro, meu sincero agradecimento, sem o seu apoio, eu talvez nem tivesse iniciado essa caminhada no mestrado. Você foi a porta de entrada para este sonho.

Às minhas interlocutoras de pesquisa, meu profundo respeito e gratidão pela confiança, disponibilidade e por tudo que compartilharam comigo. Sem vocês, nada disso teria sentido. Em especial, agradeço à Fanny Martins, pela recepção, amizade, inspiração, por me guiar ao longo dessa trajetória e muito mais!

Agradeço também a Dulce Fernandes, pela acolhida, pela companhia, pelos conselhos, pelos passeios e por toda a sua generosidade e carinho ao longo desse percurso. Às professoras Isabel Rodrigues e Terza Lima-Neves, muito obrigada pelo incentivo e disponibilidade que me ofereceram. A força, coragem e sensibilidade que a união dessas mulheres proporciona é transformadora e contagiante.

Ao PPGAS/UnB e aos professores que fizeram parte da minha formação, muito obrigada pela atenção, suporte e conhecimento compartilhado por todos esses anos. À Universidade de Brasília, deixo aqui registrada a minha gratidão e admiração, tenho certeza de que não existe universidade mais bonita nesse mundo. Por fim, à CAPES, agradeço pelo suporte financeiro que permitiu que este projeto se realizasse com dedicação.

*“Palavras são, na minha não tão humilde
opinião, nossa fonte mais inesgotável de
magia...”*

(Alvo P. W. B. Dumbledore)

RESUMO

Esta dissertação investiga o papel das redes sociais na manutenção, atualização e formação de vínculos entre mulheres cabo-verdianas na diáspora e Cabo Verde, entendido aqui como território físico e simbólico. A partir de uma etnografia multissituada, com foco no ambiente *online* – especialmente na análise do projeto *Falar Tabu* –, na condução de entrevistas semiestruturadas com 10 interlocutoras e na participação da *Poderosa Conference* de 2024, em Rhode Island, o estudo analisa como as redes sociais operam como espaço de copresença, circulação de afetos, conflitos, diálogos e disputas, conectando diferentes dimensões da vida diaspórica e das identidades cabo-verdianas. A abordagem parte da noção de fluxos como uma via de acesso aos contextos empíricos, o que permite recusar a separação rígida entre *online* e *offline*, pensar em conexões a partir da teoria dos campos sociais transnacionais e reconhecer a *Internet* como algo vivido no corpo, no cotidiano, nas relações, ou seja, não apenas como espaços e ferramentas, mas também como agentes. Por fim, a análise revela a emergência de uma forma particular de estar no mundo, marcada por uma tri-presença entre o “lá”, o “cá” e o terceiro espaço – virtual –, que atravessa experiências políticas, afetivas e culturais vividas por mulheres *kriolas* entre a diáspora e o arquipélago.

Palavras-chave: Cabo Verde. Diáspora. Redes sociais digitais. Gênero. Fluxos. Tri-presença.

ABSTRACT

This dissertation investigates the role of social media in the maintenance, renewal, and creation of bonds between Cape Verdean women in the diaspora and Cabo Verde, understood here as both a physical and symbolic territory. Drawing on a multi-sited ethnography – focused on online environments, particularly the *Falar Tabu* project – the research is based on ten semi-structured interviews and field participation in the 2024 *Poderoza Conference*, held in Rhode Island. The study explores how social media functions as a space of co-presence, circulation of affects, conflict, dialogue, and contestation, connecting different dimensions of diasporic life and Cape Verdean identities. The analytical approach adopts the notion of flows as a means of accessing empirical contexts, which allows for rejecting the rigid separation between online and offline domains, grounding the analysis in the theory of transnational social fields, and recognizing the internet as something lived through the body, embedded in everyday life and social relations, that is, not only as a space or a tool, but also as an agent. Finally, the research reveals the emergence of a particular way of inhabiting the world, shaped by a tri-presence between the “here,” the “there,” and a third space – the digital – through which *kriola* women live political, affective, and cultural experiences between the diaspora and the archipelago.

Keywords: Cabo Verde. Diaspora. Social media. Gender. Flows. Tri-presence.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Fluência linguística declarada pelas interlocutoras, entre o crioulo cabo-verdiano, o português e o inglês	33
Figura 2 - Principal razão para o uso das redes sociais relatado pelas interlocutoras	34
Figura 3 - População e número de indivíduos acessando a <i>Internet</i> em Cabo Verde, por ano (2014 – 2024)	51
Figura 4 - Avaliação comparativa entre os Estados membros da PALOP de assinaturas de banda larga móvel ativas por 100 habitantes (2008 – 2021).....	52
Figura 5 - Categorias principais do conteúdo das postagens na página <i>Falar Tabu</i>	63
Figura 6 - Categorias abordadas em cada postagem na página <i>Falar Tabu</i>	64
Figura 7 - <i>Falar Tabu</i> . Tema: Crianças e Adolescentes, campanha <i>#protejinosmininu</i>	67
Figura 8 - <i>Falar Tabu</i> . Tema: Desigualdade de Gênero	69
Figura 9 - <i>Falar Tabu</i> , campanha <i>Selebra Nos Guentis</i>	70
Figura 10 - <i>Falar Tabu</i> . Tema: Racismo e Discriminação	71
Figura 11 - <i>Falar Tabu</i> . Tema: Encontros	72
Figura 12 - <i>Poderoza Conference</i> , 2024: Sessão de abertura.....	78
Figura 13 - <i>Poderoza Conference</i> , 2024: Cerimônia de Abertura	88
Figura 14 - <i>Poderoza Conference</i> , 2024: Sessão 1, com Tamara Tavares.....	94
Figura 15 - Representação da personagem da mãe cabo-verdiana interpretada por Fanny Martins, em comparação com o estereótipo da figura de um típico pai cabo-verdiano.	146

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Idade das interlocutoras na data de realização das suas entrevistas	31
Tabela 2 - Região de nascimento e de onde as interlocutoras se encontravam na data de realização das suas entrevistas.....	32

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CAN	Copa Africana de Nações
CAPS	Centros de Atenção Psicossocial
CBG	Capacitação e <i>Brain Gain</i>
CEDEAO	Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental
CLT	Consolidação das Leis do Trabalho
COVID-19	<i>Coronavirus Disease 2019</i>
DJ	<i>Disc Jockey</i>
DM	<i>Direct Message</i>
EEDCV	Estratégia da Economia Digital de Cabo Verde
EUA	Estados Unidos da América
IPV	<i>Intimate Partner Violence</i>
KPA	<i>Kriola's Professional Association</i>
MD	<i>Medical Doctor</i>
PALOP	Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa
PDES II	Plano Estratégico de Desenvolvimento Sustentável
QR Code	<i>Quick Response Code</i>
RIP	<i>Rest in Peace</i>
STS	<i>Science and Technology Studies</i>
TI	Tecnologia da Informação
TICs	Tecnologias de Informação e Comunicação
UnB	Universidade de Brasília
UniCV	Universidade de Cabo Verde
VPN	<i>Virtual Private Network</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
Considerações metodológicas:	24
Perfil das interlocutoras	29
CAPÍTULO 1 – Arquipélago Conectado: Redes Sociais, Projeto Nacional e o Falar Tabu	35
1.1 Depois do login: as redes sociais como espaço, ferramenta e agente	36
1.2 Conectividade, expansão digital e o acesso às redes sociais em Cabo Verde	48
1.3 O projeto Falar Tabu: vozes, vínculos e visibilidade.....	54
CAPÍTULO 2 – “We are, they are the Poderosa team!”	78
2.1 #PoderosaConference.....	80
2.2 Próxima parada: Providence College (a 7.457 km de casa)	85
2.3 SESSION 1 10:15 – 11:15 AM:.....	94
2.4 Novas conexões: entre redes, bandeiras e negócios	105
CAPÍTULO 3 – “Nós somos de todo o lado”: identidades cabo-verdianas em movimento, raízes e rotas nas vozes kriolas da diáspora.....	113
3.1 “What it is to be Creole? It's a freaking Katxupa!”	114
3.2 “Hoje em dia você nem precisa ir para Cabo Verde para ter Cabo Verde constantemente presente”	133
3.3 “I want to speak Creole first”	152
CAPÍTULO 4 – “O termo é guerra”: entre conflitos, reputação e pertencimento	162
4.1 A casa que nunca chega: narrativas de espera, luta e ressignificação	174
CONSIDERAÇÕES FINAIS	188
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	197

INTRODUÇÃO

Int.: And how do you identify yourself? Do you identify yourself as an American, as a Cape Verdean?

Felícia: Yeah, good question! Racially, I identify myself as a Black woman, and I consider myself a light-skinned Black woman within that context. I ethnically am Cape Verdean, and my nationality is Cape Verdean American, so that's how I identify. My expertise is around that, so that's why I differentiate the three.

Int.: (...) Do you have both passports?

Felícia: No, I do not. So, I am an U.S. passport carrier holder.

Int.: Have you ever been to Cape Verde?

Felícia: I've been there twice. I was there in 2001. And then I was there just two years ago, so 2022.

Int.: I remember [we met at *Poderosa Conference*] that you do speak Portuguese a little bit, right?

Felícia: Just a little bit.

Int.: Would you say that you speak English, Creole and Portuguese?

Felícia: I speak more English fluently, Creole a little bit, depending on what island it is. Mostly the Portuguese. I'm like, not really.

Int.: Okay. And so you identify yourself as a Cape Verdean. What does it mean to be a Cape Verdean? Like, what is a Cape Verdean to you?

Felícia: Oh, good question! So, I think being Creole, that's... I mean, you know, that that's how we refer to us, right? Okay! So I think being Creole is... we're such nurturing, caring people. Hospitality is central [extremely communal, not individualistic], though sometimes that can be too much, like [with] gossip... the downsides. But I grew up very close to my mom's side, my cousins... Being Cape Verdean is tied to family, tradition, food. Sometimes I forget [this] until I'm dating non-Cape Verdeans... I've never dated a Cape Verdean. But like, we always take shoes off in the house... ask before eating if others want some... make sure you look presentable... so many little things. There's a lot of care, warmth... beautiful. But [there are] downsides... We're still impacted by colonization. You see it in colorism... the distancing from being African. My generation says we're African, West African, Black... but older generations [who lived under Portuguese rule] say "No, I'm Cape Verdean." (Felícia, 2024, entrevista).

Ent.: Como você se identifica? Você se considera americana, cabo-verdiana?

Felícia: Boa pergunta! Racialmente, eu me identifico como uma mulher negra, e me considero uma mulher negra de pele clara dentro desse contexto. Etnicamente, sou cabo-verdiana, e minha nacionalidade é cabo-verdiana-americana. É assim que me identifico. Minha especialidade envolve isso, por isso separo essas três dimensões.

Ent.: (...) Você tem os dois passaportes?

Felícia: Não, não tenho. Eu sou portadora só do passaporte dos Estados Unidos.

Ent.: Você já foi a Cabo Verde?

Felícia: Já fui duas vezes. A primeira vez em 2001, e depois há dois anos, em 2022.

Ent.: Lembro que [nos conhecemos na *Poderosa Conference*] você fala um pouco de português, né?

Felícia: Só um pouquinho, mesmo.

Ent.: Você diria que fala inglês, crioulo e português?

Felícia: Mais o inglês fluentemente, crioulo bem pouquinho, dependendo da ilha. Mas o português, na verdade, não.

Ent.: Entendi. E já que você se identifica como cabo-verdiana: o que significa ser cabo-verdiana para você?

Felícia: Nossa, boa pergunta! Bom, ser crioula... você sabe que é assim que a gente se chama, né? Ok! Então, acho que ser crioula é... somos um povo muito cuidadoso, acolhedor. A hospitalidade é nossa marca [muito comunitária, nada individualista], embora às vezes isso possa ser demais, tipo [com] fofoca... tem seus lados negativos. Mas cresci muito ligada à família da minha mãe, aos primos... ser cabo-verdiana está ligado à família, à tradição, à comida. Às vezes eu até esqueço [disso], até namorar alguém que não é cabo-verdiano – nunca namorei um cabo-verdiano. Mas, tipo, a gente sempre tira o sapato ao entrar em casa, pergunta antes de comer se alguém mais quer, se arruma para sair... são tantas coisinhas. Tem muito carinho, muito cuidado... é lindo. Mas também tem o outro lado... ainda sentimos os efeitos da colonização. Dá para ver isso no colorismo... no afastamento da identidade africana. Minha geração diz que somos africanos, da África Ocidental, que somos negros..., mas as gerações mais velhas [que viveram sob o domínio português] dizem "Não, eu sou cabo-verdiano". (Felícia, 2024, entrevista).

O trecho acima foi retirado de uma das conversas que mais me provocou reflexões ao longo deste trabalho. Ao ouvir Felícia afirmar que é cabo-verdiana, mesmo tendo nascido nos Estados Unidos, sem falar fluentemente o crioulo ou o português, sem possuir passaporte cabo-verdiano e tendo visitado o país apenas duas vezes na vida, me vi diante de uma pergunta central: o que, afinal, faz alguém ser – ou sentir-se – cabo-verdiana? Se não é a nacionalidade formal, nem a língua falada, nem o nascimento ou a vivência no território, que tipo de vínculo sustenta esse pertencimento? E mais: como se mantém tão viva essa relação com um lugar que, muitas vezes, lhe foi mais contado do que vivido?

Foi a partir de interações como essa que os caminhos desta pesquisa se desenharam. Ao perceber que o pertencimento à cabo-verdianidade, entre as mulheres com quem dialoguei, não se baseava em critérios fixos ou institucionais, mas em práticas, afetos e formas de relação em constante movimento, fui levada a interrogar as categorias tradicionais de identidade, cultura e nação. Nesse percurso, tornou-se evidente que, diante de um campo investigativo como esse, marcado por deslocamentos, mediações digitais e fronteiras porosas, é preciso rejeitar a ideia de que só se pode compreender o pertencimento a partir de algo fixo, estável e delimitado.

Curiosamente – ou talvez inevitavelmente – o que se apresentou como mais permanente ao longo de todo o trabalho foi aquilo que, por definição, escapa à fixidez: os fluxos. Se fosse necessário apontar um eixo comum entre as minhas interlocutoras, ele não estaria nas origens, nem na documentação, nem no idioma: estaria no movimento contínuo que conecta, traduz, atualiza e reinscreve suas experiências. As circulações de pessoas, histórias, informações, memórias, imagens e afetos que conectam o “lá” e o “cá”; que tornam possível sentir-se próxima de algo que, fisicamente, está distante. Foi essa constatação que me guiou até aqui.

Esta dissertação investiga como as redes sociais digitais participam da manutenção, atualização e criação de vínculos entre cabo-verdianas da diáspora e diferentes dimensões de Cabo Verde. Com isso, não me refiro à nação apenas como o território físico, mas também como o conjunto de pessoas que ali se encontram e com quem minhas interlocutoras interagem por meio dessas tecnologias. Abarco também o agregado de práticas culturais, compromissos políticos, expectativas econômicas, obrigações familiares e as relações subjetivas identificadas entre elas e os afetos que constroem e associam ao arquipélago a partir da autoafirmação de sua identidade cabo-verdiana.

A partir da definição oferecida por Boyd e Ellison (2007), entendo por “redes sociais” sites de serviços *online* que possibilitam aos usuários criar um perfil público ou semipúblico, em um sistema delimitado; estabelecer conexões com outros usuários; e navegar por essas

conexões, bem como pelas conexões estabelecidas por terceiros. Ademais, os termos e a forma dessas conexões variam de acordo com a plataforma em questão¹.

A centralidade dos fluxos nas narrativas das minhas interlocutoras não é uma particularidade da amostra ou uma característica isolada da experiência migratória contemporânea. Mas estão inseridos em um contexto que permite analisá-los como fatores estruturante da sociedade e constituinte da identidade cabo-verdiana (Carreira, 1983; Correia e Silva, 1996; Batalha; Carling, 2008; Évora, 2006, 2009; Trajano Filho, 2009; Lobo, 2012, 2014; Vasconcelos, 2012; Furtado, 2013; Laurent, 2016; Defreyne, 2016).

Nesse sentido, compreendo a noção de fluxos à luz da proposta de Lobo (2013), como uma via de acesso que permite observar os contextos empíricos pela circulação. Essa abordagem me abriu caminho para formular novas perguntas, escapar de dualismos recorrentes (como origem e destino, *online* e *offline*) e captar a complexidade dos vínculos e negociações que atravessam a cabo-verdianidade vivida por minhas interlocutoras. Os fluxos dizem respeito às dinâmicas pelas quais o pertencimento se constrói, se desloca, se reinscreve e se atualiza continuamente. É por essa via que compreendo seus deslocamentos: não apenas como trajetórias migratórias lineares, mas como circulações contínuas de sentido, cuidado, memória e reivindicação, que as conectam, por meio também das redes sociais, a múltiplas dimensões de Cabo Verde – inclusive aquelas que elas mesmas ajudam a transformar.

Évora (2006) enfatiza o que a visão compartilhada entre historiadores e antropólogos do arquipélago vêm destacando há muito tempo: a posição de Cabo Verde no Atlântico contribuiu para que, já no século XIX, houvesse a formação de redes de circulação e troca de saberes entre diferentes pontos do mundo cabo-verdiano (Carreira, 1983). Esse processo antecede em muito os avanços recentes nos meios de transporte e comunicação, tornando o caso de Cabo Verde especialmente interessante para pensar os debates sobre transnacionalismos.

Cabo Verde é um país composto por 10 ilhas principais, das quais 9 são habitadas, com pouco mais de 500 mil habitantes e residentes, e uma diáspora estimada em mais de um milhão e meio de pessoas espalhadas por países como Estados Unidos, Portugal, Senegal, Angola, Luxemburgo, Itália, França, Brasil, entre muitos outros. Localizado a cerca de 700 quilômetros da costa senegalesa, o arquipélago se encontra numa encruzilhada histórica entre Europa, África

¹ Neste trabalho, utilizo o termo “redes sociais” como sinônimo de “redes sociais digitais”, exceto quando explicitado que me refiro a redes sociais em contextos “offline”, ou seja, não necessariamente sobre o meio digital. O termo “mídias sociais” também será empregado com o mesmo significado, como tradução da expressão inglesa *social media*. Embora parte da literatura aponte distinções conceituais entre esses termos – especialmente quando a análise se estende aos funcionamentos algorítmicos das plataformas (cf. (Silva et al., 2018; Silva, 2020) –, opto por seguir o uso como empregado por minhas interlocutoras no campo. Assim, “redes sociais”, “redes sociais digitais” e “mídias sociais” serão utilizados de forma intercambiável ao longo do texto.

e Américas, o que lhe conferiu um papel estratégico no tráfico negreiro e resultou, desde cedo, em intensos processos de mestiçagem e na formação da língua crioula. Ainda, ao longo do tempo, as secas severas e as crises alimentares provocaram sucessivas ondas de emigração, deixando marcas profundas na estrutura e na memória coletiva cabo-verdiana (Correia e Silva, 1996; Batalha; Carling, 2008).

Nesse contexto, a emigração não é vivida como rompimento definitivo com a terra natal, mas como uma estratégia de reprodução familiar, social e econômica (Rodrigues, 2003; Grassi, 2003; Grassi; Évora, 2007; Carter; Aulette, 2009; Lobo, 2012; Silva, T., 2015; Fortes, 2015a; Defreyne, 2016). O que se observa é que os vínculos com Cabo Verde não apenas persistem após a partida, como também se reorganizam e ganham novas formas nos contextos diaspóricos. Assim, a manutenção de laços entre quem fica e quem parte é uma das características mais marcantes da sociedade e permeada por valores, expectativas e obrigações de tal maneira que estar distante geograficamente não significa estar ausente nas relações.

As formas de presença à distância acionadas por meio das trocas de cartas, encomendas, telefonemas, rumores, informações, *bidões*, visitas ocasionais e remessas sustentam vínculos sociais ao longo do tempo. Esses elementos não apenas cumprem funções comunicacionais ou logísticas, mas operam também como estratégias de “fazer família”, ancoradas na reciprocidade das trocas (Lobo, 2012, 2014).

O documentário *Bidon: Nação Ilhéu* (2019), dirigido por Celeste Fortes e Edson Silva, ilustra com sensibilidade esse processo. Para as protagonistas da obra, os *bidões* são mais que um recipiente de bens: ele é a prova concreta de um laço que persiste apesar da distância. Receber um *bidão* é como receber uma prova de amor, é uma presença que se atualiza a cada envio, carregando consigo a personalidade, os gestos e a memória de quem o preparou. Assim, eles materializam o esforço e a responsabilidade requeridas às relações, tornando-se expressão do cuidado contínuo, da dedicação e da frequência das despedidas.

Todo bidão é uma festa. Não pelas coisas que vem nele, mas porque sabemos que cada coisinha que vem nele, é com muito amor e carinho. É com muito esforço que a mãe envia. Então é como se sentíssemos sua presença em cada uma das coisas ali. [...] É agradável ver a preocupação minuciosa da minha mãe. [...] O cuidado com cada coisa. O embrulho para que nenhum copo se quebre no trajeto. [...] Um bilhete. É delicioso. Sempre é certo ter alguma coisinha diferente lá. (Trecho da fala de Camila, em “*Bidon: Nação Ilhéu*”, 2019).

De forma semelhante, remessas financeiras enviadas mensalmente também podem ser compreendidas não apenas como suporte econômico, mas como expressão de pertencimento e responsabilidade familiar (Braz Dias, 2012). Com isso, pretendo evidenciar como desde muito

antes da popularização da *Internet*, as formas de se afirmar vínculos e manter afetos à distância já faziam parte da experiência cabo-verdiana.

Contudo, com a expansão do acesso às tecnologias digitais de informação e comunicação, essas estratégias ganharam novas camadas de alcance, velocidade e visibilidade. Como argumenta Melo (2007), a *Internet* não apenas permite a continuidade das conexões transnacionais já existentes, mas também transforma os modos de relação entre sujeitos dispersos, tornando-se, em minha análise, agente, espaço e ferramenta de circulação de ideias, afetos, narrativas e projetos identitários.

Ela permite que mensagens, imagens, vídeos e comentários atravessem continentes em tempo real, dissolvendo, ainda que circunscritamente, barreiras geográficas. Dada a possibilidade de estar "aqui" e "lá" simultaneamente, mesmo que de forma parcial, compreende-se o poder das mídias digitais de se apresentarem como dispositivos que permitem à diáspora o retorno imediato ao arquipélago. No caso das emigrantes, elas possibilitam, para além do cumprimento de algumas das obrigações do “fazer família à distância” (Lobo, 2012), como a maior frequência dos contatos e da troca de informações, por exemplo, também são acionadas para matar a saudade de casa; já para as gerações nascidas na diáspora, elas atuam na formação de vínculos culturais, ancestrais e simbólicos.

Em ambos os casos, “as de fora” e “as de dentro” se encontram em espaços virtuais, por meio dos quais conseguem aprender e compartilhar opiniões sobre a política nacional, participar de celebrações e conquistas esportivas do país, ou simplesmente conhecer compatriotas, localidades, receitas, músicas, livros e obras cabo-verdianas, que acessam por dispositivos que carregam consigo na palma de suas mãos cotidianamente, podem, inclusive, aprender, manter ou recuperar a fluência no crioulo. Esse fenômeno se torna ainda mais complexo e potente com o protagonismo crescente das redes sociais na vida cotidiana.

Plataformas como *Instagram*, *Facebook*, *WhatsApp* e *TikTok* se incorporaram às rotinas das interlocutoras desta pesquisa como extensões de suas práticas sociais, afetivas e políticas. Por meio dessas mídias, os vínculos com Cabo Verde não apenas são preservados, mas também reinventados e, muitas vezes, criados do zero. A velocidade na circulação de informações, aliada à acessibilidade técnica e material que essas ferramentas oferecem, permite que pessoas em contextos migratórios acessem debates, pessoas, espaços e experiências que, se dependessem da presença física, estariam fora do seu alcance.

Esse processo também é abordado por Évora (2009), que chama atenção para os efeitos do uso das tecnologias de comunicação nas experiências da diáspora cabo-verdiana. Para a autora, tais recursos ampliaram as possibilidades de contato e mobilidade entre os diferentes

pontos da diáspora, ao mesmo tempo em que, articulados ao que reconhece como políticas multiculturais nos países de acolhimento, contribuíram para o fortalecimento de expressões de orgulho étnico e afirmação identitária.

O crescimento do uso do digital e das redes digitais em Cabo Verde acompanha uma tendência global, mas assume contornos próprios no arquipélago. Em 2025, o país registrava uma taxa de 115% de conexões móveis em relação à população total, superando médias mundial e africana; e cerca de 71,5% da população adulta utilizava ao menos uma rede social. Esses números refletem uma adesão significativa à vida digital, em um contexto marcado por fortes vínculos migratórios. Paralelamente, como será discutido em detalhes mais à frente, há uma vontade política de fortalecer esse ecossistema digital como forma de engajar a diáspora, reconhecendo seu potencial estratégico para o desenvolvimento econômico e social do país, como expressa a Estratégia da Economia Digital de Cabo Verde (EEDCV, 2024).

A *Internet*, como analisada por diferentes autores (Boyd; Ellison, 2007; Melo, 2007; Hine, 2010; Castells, 2013), não é apenas uma ferramenta de comunicação: ela constitui um campo de disputa, um meio de criação e um espaço simbólico onde diferentes *scapes* (Appadurai, 1996), de ideias, imagens, línguas, subjetividades, políticas e afetos, circulam entre Cabo Verde e suas múltiplas diásporas. Essa circulação contínua de interações digitais, dinheiro, pessoas e discursos reconfigura vínculos transnacionais, ao mesmo tempo em que atualiza a própria noção de cabo-verdianidade.

É nesse entrecruzamento, entre o país de origem, os territórios da diáspora e o ambiente virtual, que se constroem formas de pertencimento crioulo². Por meio das mídias digitais, abrem-se caminhos para o conflito, a contestação, a ressignificação e a transformação social. São nesses fluxos, mais do que em quaisquer categorias fixas ou fronteiras estáveis, que as interlocutoras desta pesquisa constroem e atualizam suas identidades.

Seguindo a proposta de Miller e Slater (2003), esta pesquisa parte do interesse pelas conexões entre o mundo virtual e o chamado mundo real, em oposição a abordagens que assumem uma separação prévia entre esses domínios. Ao acompanhar as práticas *online* das minhas interlocutoras e conduzir entrevistas semiestruturadas com elas, busquei compreender suas próprias interpretações sobre o que fazem e o que as motiva a fazer quando utilizam as

² Como evidencia o trecho da entrevista com Felícia, utilizado para abrir a Introdução deste trabalho, os termos “crioula”, “kriola” e “crioulo” (este último como tradução do inglês *Creole*) foram comumente empregados pelas minhas interlocutoras para se referirem a pessoas cabo-verdianas. Cabe ressaltar que, neste estudo, tal uso não se apoia em uma abordagem conceitual ou teórica do termo, mas reflete, sobretudo, o modo como essas expressões apareceram no campo e o entendimento, previamente estabelecido, de que esta pesquisa se insere no contexto cabo-verdiano, com interlocutoras cabo-verdianas. Assim, quando tais variações forem mobilizadas para designar um grupo populacional, estarão se referindo à população cabo-verdiana.

redes sociais. Nesse sentido, Hine (2015) propõe que o papel do etnógrafo é interpretar como práticas específicas, como uma atualização de *status* numa plataforma, por exemplo, realizam atos sociais mais amplos.

Para a autora, tais gestos expressam modos particulares de construir significados sobre si e sobre o mundo. Além disso, Hine observa que o desenvolvimento da *Internet* de banda larga e das mídias sociais reformulou de forma significativa nossa relação com o ambiente digital, ampliando as expectativas de visibilidade mútua entre os usuários e incorporando dimensões corporais e performáticas à experiência *online*. Ou seja, embora o uso da *Internet* sempre tenha sido, em certa medida, uma experiência corporificada, esta dimensão se torna cada vez mais evidente.

Enquanto rotineiramente advertimos os jovens a não contatar estranhos na *Internet* e ajustamos nossas configurações de privacidade nesses *sites* de acordo com o grau de proximidade que temos com as pessoas, reafirmamos a importância da *Internet* como um meio para interagir com outros conhecidos e corporificados (*embodied others*), sobre os quais temos conhecimento por mais de um meio. (Hine, 2015, p. 43, *tradução da autora*).

Assim, partindo da compreensão de que a *Internet* é uma experiência corporificada – isto é, de que os corpos que a habitam são os mesmos que experienciam o mundo social fora das telas –, torna-se necessário afirmar que as marcas desses corpos não se dissolvem no ambiente digital. O modo como cada pessoa acessa, navega e interage no ambiente digital está diretamente relacionado a aspectos como classe, gênero, idade, raça, território e nacionalidade.

Como observa Vaah (2024), "os corpos que usam a *Internet* são corpos socialmente situados, e diferentes aspectos do posicionamento social e das circunstâncias materiais moldam a experiência digital". Ou seja, a *Internet* não é um espaço neutro, tampouco um campo de isento dos marcadores sociais da dominação (Venancio, 2024). Nesse sentido, para Vaah, a experiência de mulheres negras nesses ambientes é atravessada por um histórico de marginalização, solidão e desvalorização simbólica, o que torna sua ocupação ao mesmo tempo uma possibilidade de agência e um campo de vulnerabilidade.

Assim, esses ambientes também não são isentos de conflitos internos, contradições ou divergências, mas configuram-se como lugares possíveis de cura, debate e reinscrição identitária. A partir das redes sociais, surgem novas formas de comunidade, onde mulheres negras podem narrar suas experiências, contestar representações hegemônicas e criar conteúdos que rompem com as lógicas de desumanização que historicamente lhes foram impostas. Nas mãos dessas atoras, como as interlocutoras desta pesquisa, as redes sociais tornam-se também ferramentas de ressignificação, empoderamento e transformação social.

But there hasn't been, for many, many reasons, enough education around all the systems of oppression and their impact. I don't know what it will require. But social media is trying to do that. I think centering dark-skinned Cape Verdean women's voices is a big part of the conversation. Because they have the most intimate experiences with all of these systems, colorism, sexism, racism, anti-Blackness, etc. But that's not the people who get like uplifted within the community. It's like the lighter skinned, the straight hair, you know, like the blue eyes, like, I can send you social media posts after social media posts that depicts Cape Verdeans as totally different people." (Felicía, 2024, entrevista).

Mas ainda não houve, por muitos e muitos motivos, educação suficiente sobre todos esses sistemas de opressão e seus impactos. Eu não sei o que vai ser necessário. Mas as redes sociais estão tentando fazer esse trabalho. Acho que colocar as vozes de mulheres cabo-verdianas retintas no centro da conversa é uma parte fundamental. Porque são elas que têm as experiências mais íntimas com todos esses sistemas: colorismo, sexismo, racismo, antinegitude, etc. Mas essas não são as pessoas que costumam ser valorizadas dentro da comunidade. Quem é exaltado são as de pele mais clara, cabelo liso, sabe? Olhos azuis, por exemplo... Eu posso te mandar post atrás de post das redes sociais que retratam os cabo-verdianos como se fossem um povo completamente diferente. (Felicía, 2024, entrevista)

Ao destacar que os corpos e vivências mais marginalizados são os menos visibilizados, Felícia revela como os algoritmos e dinâmicas de visibilidade das redes sociais muitas vezes reproduzem os mesmos filtros de exclusão que operam nos espaços físicos. Para ela, o protagonismo das mulheres cabo-verdianas retintas, que vivenciam de forma mais intensa as opressões de gênero, raça e classe, é fundamental para desestabilizar o imaginário dominante e propor uma perspectiva que preza pela representatividade e que reflita a diversidade real do povo cabo-verdiano.

I think social media is trying to untangle some of those things, by talking about: we are African, we are Black, etc. And I think some of the Kriolas are also trying to do that in relation to domestic violence, patriarchy, hypermasculinity, all these things that are consequences of colonization. [...] So I think social media can be both things. It can either affirm and reproduce these really negative stereotypes, like this idea that Cape Verdeans don't want to claim Blackness, that they think they're better than everybody, or it can start to disrupt them. And there are really, really great people and pages that I follow trying to do just that, like reclaiming Criollo as a language." (Felicía, 2024, entrevista).

Acho que as redes sociais estão tentando desatar alguns desses nós, ao trazer debates como: nós somos africanos, nós somos negros, e por aí vai. E eu acho que algumas kriolas também estão tentando fazer isso em relação à violência doméstica, ao patriarcado, à masculinidade tóxica, todas essas coisas que são consequências da colonização. [...] Então, eu acho que as redes sociais podem ser as duas coisas. Elas podem tanto afirmar e reproduzir esses estereótipos supernegativos, tipo essa ideia de que os cabo-verdianos não querem se reconhecer como negros, que se acham melhores que os outros, quanto podem começar a romper com isso. E tem pessoas e páginas realmente incríveis, que eu sigo, tentando justamente fazer isso, como recuperar o crioulo enquanto língua. (Felicía, 2024, entrevista).

Sua análise sobre o papel ambivalente das redes sociais aponta o digital como um espaço de disputa: por um lado, pode reproduzir estereótipos, ampliar desigualdades e consolidar discursos coloniais; por outro, quando apropriado com intencionalidade crítica, especialmente por vozes marginalizadas, pode tornar-se uma ferramenta potente de desconstrução, resgate e reconfiguração de identidades. Felícia reconhece e valoriza os esforços de criadoras de

conteúdo, como suas conterrâneas entrevistadas nesta pesquisa, que utilizam a linguagem, o humor e as redes para reposicionar o crioulo, denunciar a violência de gênero e reivindicar a negritude como parte essencial da cabo-verdianidade.

A partir desse entendimento, a presente pesquisa tem como foco as experiências de mulheres cabo-verdianas, com diferentes trajetórias migratórias, na e sobre a utilização das redes sociais digitais – uma escolha que atravessa dimensões metodológicas e políticas que busquei encarar com o cuidado que o campo exige. Trabalhar com mulheres *kriolas*³ em contextos diaspóricos não significa, aqui, pressupor uma categoria homogênea ou vitimizada. Ao contrário, parte-se da premissa de que essas experiências são diversas, situadas, contraditórias, e atravessadas por múltiplos marcadores como classe, raça, religião, geração, orientação sexual e contexto migratório.

A proposta não é apresentar “a mulher cabo-verdiana” como uma figura fixa, representante de uma sociedade homogênea, mas acompanhar determinadas práticas no contexto observado, salvo suas especificidades. Inspirada nas reveladoras considerações de Celeste Fortes sobre a agenda de pesquisa por mulheres e sobre mulheres em Cabo Verde⁴, apresento aqui uma análise bem situada.

Dialogo com mulheres que produzem sentidos sobre si, sobre Cabo Verde e sobre o mundo a partir de lugares plurais e nem sempre convergentes – e é justamente essa pluralidade que interessa a esta investigação. O foco nelas não ambiciona ignorar perspectivas masculinas, muito menos condicionar a atuação dessas mulheres como reflexos de dinâmicas de gênero que se pretendem universais, mas explorar com certa profundidade um campo formado por nexos entre elas e que também merece atenção própria.

O que se buscou foi compreender como essas mulheres mobilizam as redes para falar de si, para se conectar com outras, para contestar o que as atravessa e para construir espaços de cuidado e pertencimento. A escolha metodológica, portanto, não está ancorada em afinidades identitárias tácitas, mas na relevância empírica e analítica de observar como essas vozes se

³ Ao longo de todo o meu trabalho de campo, identifiquei o termo “kriola”, escrito com “k” inicial – como me pontuou Elisa durante nossa conversa “é sempre com ‘k’, nunca com ‘c’” –, como frequentemente empregado para se referir a “mulher cabo-verdiana”, não apenas no contexto local da *Poderoza Conference*, mas também nas discussões *online* pelas redes sociais, nas entrevistas conduzidas, e inclusive em trabalhos de autoras cabo-verdianas (cf.: Lima-Neves, 2015, 2024; Novais, 2019; Liu, 2019; Lima-Neves; Pilgrim, 2021a; Brito, 2021). Por outro lado, quando as entrevistas eram conduzidas em inglês, ao perguntar “to you, what does it mean to be Cape Verdean?”, a resposta que se seguia foi sempre “to me, being Creole is...”. Assim, no contexto desta pesquisa, empregarei o uso de ambos os termos “kriola” e “crioula” para me referir a “mulher cabo-verdiana”.

⁴ Celeste Fortes. *Especialistas ou salteadoras de vozes? A difícil relação entre investigadores e grupos investigados: o caso dos estudos de gênero em Cabo Verde*. Disponível em: <https://www.academia.edu/12755170/Especialistas_ou_salteadores_de_vozes>.

articulam, se projetam e se transformam – e, com elas, também se transformam os próprios espaços digitais em que atuam.

A discussão sobre o ativismo digital, especialmente aquele centrado em vozes marginalizadas, evidencia que questões como o racismo, o sexismo e a homofobia, que atuam nos espaços físicos também se manifestam *online*. Como elabora Mohammed (2019), mesmo em contextos de engajamento político, mulheres e outras minorias sociais seguem vulneráveis a práticas de silenciamento, violência simbólica e exclusão.

Essas tensões revelam o quanto o digital não pode ser idealizado como um espaço neutro ou automaticamente libertador. Embora ofereça recursos valiosos para amplificar vozes, promover debates e conectar comunidades, o ativismo nas redes sociais também encontra limites, sobretudo quando não é acompanhado de ações concretas fora do ambiente virtual. Ainda assim, para sujeitos que historicamente foram marginalizados nos espaços institucionais e nos meios tradicionais de comunicação, ocupar o digital com intencionalidade política constitui um gesto de resistência, ainda que em meio às contradições.

Nesse sentido, Mohammed (2019) chama atenção para o equívoco de se adotar um determinismo tecnológico ao analisar as transformações sociais promovidas pelas mídias digitais, alertando que tais mudanças não ocorrem de forma automática ou desvinculadas do esforço humano e dos contextos em que se inserem. A autora enfatiza que, assim como os protestos físicos, os ativismos digitais exigem grande investimento físico, psicológico e emocional.

Mais do que amplificar vozes marginalizadas, esse tipo de atuação expõe as mulheres ativistas a ataques, resistências e violências simbólicas, o que torna indispensável reconhecer o desgaste que acompanha esse trabalho. É preciso, portanto, reconhecer não apenas a importância de suas vozes nas redes sociais, mas também os custos subjetivos e afetivos implicados nesse processo, principalmente quando envolvem temas delicados e altamente polarizados (Mohammed, 2019).

O trabalho das criadoras de conteúdo analisadas nesta pesquisa se destaca por suas iniciativas em busca de romper com discursos que reforçam hierarquias herdadas do colonialismo. Com intencionalidade e responsabilidade, essas mulheres constroem novas narrativas sobre o que significa ser cabo-verdiana – narrativas que acolhem a diversidade, valorizam a ancestralidade e ampliam os espaços de debate público, dentro e fora do arquipélago.

Ao mobilizarem suas vivências e experiências cotidianas, criam conteúdos que não apenas informam ou entretêm, mas que também educam, provocam reflexão e fortalecem laços

entre diferentes segmentos da comunidade cabo-verdiana, tanto na diáspora quanto no território nacional. Nesse movimento, afirmam uma presença ao mesmo tempo crítica e afetiva, engajada e criativa, tornando-se protagonistas de um processo contínuo de reinvenção cultural.

Por fim, ao longo da pesquisa, a escuta das minhas interlocutoras, as observações ao redor do evento *Poderosa Conference* e de suas práticas cotidianas nas redes sociais me levaram à elaboração de uma hipótese analítica que atravessa esta dissertação e será aprofundada nas considerações finais: a noção de *tri-presença*. Inspirada no conceito de campos sociais transnacionais (Schiller; Basch; Blanc-Szanton, 1992, 1995), na rejeição de uma separação rígida entre o online e o offline (Miller; Slater, 2003), e no reconhecimento da experiência digital como incorporada, corporificada e cotidiana⁵ (Hine, 2015), essa noção refere-se à vivência simultânea de vínculos, obrigações e afetos em três esferas interligadas: o aqui, o lá e o virtual.

Assim, a *tri-presença* emergiu das tensões observadas no campo e busca nomear uma experiência relacional complexa, marcada por deslocamentos, negociações e múltiplas formas de estar – e de ser demandada – no mundo. Como busco elucidar, a convivência simultânea nesses três planos pode intensificar conflitos interpessoais, à medida que as fronteiras entre o íntimo, o público e o digital tornam-se cada vez mais fluidas, exigindo das interlocutoras novas formas de gerir tempo, atenção e presença nas suas relações cotidianas.

Considerações metodológicas:

A presente pesquisa se inspira na abordagem de uma etnografia virtual, nos moldes propostos por Christine Hine (2010, 2015), articulada a uma perspectiva multi-situada, conforme elaborada por George Marcus (1995). Partindo da ideia de que os espaços de investigação não estão mais circunscritos a um território geograficamente delimitado, essas propostas metodológicas defendem que o trabalho de campo precisa acompanhar os movimentos, conexões e redes que constituem o próprio objeto de estudo. Como observa Marcus (1995), em contextos marcados pela circulação de pessoas, objetos e significados, a etnografia não precisa mais se limitar a um único campo. Pelo contrário, ela pode assumir um desenho de pesquisa flexível, capaz de seguir relações e rastrear associações entre diferentes locais, tempos e formas de presença.

⁵ Seguindo o original em inglês, é o que Hine chama de “The E3 Internet: Embedded, Embodied, Everyday Internet” (*grifos meus*). Na tradução para o português, elaborada por Parreiras e Lins (2020), ficou “A internet 3E: uma internet Incorporada, Corporificada e Cotidiana” (*grifos meus*).

Hine (2010) amplia essa proposta ao tratar da etnografia em contextos mediados pela *Internet*. Para a autora, o ambiente digital não é apenas um lugar a ser acessado, mas uma dimensão de práticas sociais que conectam múltiplos contextos de forma fluida e contingente. A etnografia virtual, nesse sentido, não é uma substituição da etnografia “tradicional”, mas uma maneira de acompanhar conexões conforme elas se apresentam, reconhecendo a *Internet* como parte integrada – e não separada – da vida social.

Essa abordagem exige da etnógrafa uma postura ativa diante das possibilidades que se abrem, formulando questões estrategicamente significativas e tomando decisões de percurso diante de um campo que, muitas vezes, se apresenta de forma descontínua, imprevisível e fragmentada. Como sintetiza a própria autora, evocando Marcus, a etnografia virtual configura-se como “a multi-sited imaginary in the pursuit of ethnography.” (Hine, 2010, p. 156).

Sendo assim, ao longo desta pesquisa, percorri caminhos que se desdobraram em três principais frentes: a primeira, *online* e assíncrona, foi composta pelo acompanhamento sistemático de postagens, campanhas e interações públicas no perfil do projeto *Falar Tabu*, onde me concentrei na análise de conteúdos, narrativas e formatos de engajamento. A segunda dimensão foi o campo *online* e síncrono, no qual conduzi entrevistas com minhas interlocutoras por meio de plataformas de reunião virtual e mantive conversas via mensagens diretas. Por fim, a terceira frente foi o campo presencial, marcado pela minha participação na *Poderosa Conference*, quando tive acesso a camadas de interação que enriqueceram minha compreensão de experiências que já vinha acompanhando à distância.

De fato, acompanhar esse percurso exigiu um esforço constante de adaptação metodológica, especialmente diante da natureza fluida, imprevisível e multifacetada do campo etnográfico virtual. Como lembra Hine (2010), cabe à etnógrafa tomar atitudes diante do inesperado e explorar conexões que possam contribuir para responder às questões que movem a pesquisa. Neste sentido, as opções metodológicas aqui adotadas foram guiadas não por uma rigidez prévia, mas por uma atenção constante aos modos como as interações se davam e ao que elas revelavam sobre pertencimento, identidade, gênero e circulação transnacional.

É a partir dessa perspectiva – situada, relacional e fluida – que passo agora a compartilhar como foi minha experiência no campo *online* e assíncrono. Nos próximos trechos, apresento impressões, aprendizados, tensões e deslocamentos vividos durante a observação das práticas digitais das minhas interlocutoras, especialmente em seus momentos iniciais, na busca por interlocutoras e na delimitação das abordagens e estratégias a serem empregadas.

Começo compartilhando que a própria decisão de realizar esse trabalho de campo nas redes sociais não se deu a partir de um planejamento inicial, mas de uma série de ajustes e

redirecionamentos necessários dadas as circunstâncias do momento⁶. Diante disso, fui conduzida à busca por outros caminhos, que me levaram ao encontro da riqueza de conteúdos cabo-verdianos circulando pela *Internet*. Encontrei debates públicos, relatos pessoais, trocas entre usuárias e formas de engajamento político e afetivo que me chamaram atenção pela densidade e pelo potencial etnográfico. Porém, foi ao conhecer a página *Falar Tabu* no *Instagram*⁷ que decidi, então, mergulhar nesse universo, mesmo sem saber exatamente como.

As oportunidades de aprendizado me foram explicitadas logo no início: diferente de muitas pessoas da minha geração, eu nunca fui usuária assídua de redes sociais. Meu envolvimento com essas plataformas sempre foi mínimo, limitado a interações pontuais e, muitas vezes, atravessado por um certo incômodo com a lógica da exposição constante. Ou seja, precisei estudar tanto recursos técnicos quanto as normas implícitas que regem a comunicação nesses ambientes.

Logo percebi que as redes sociais operam com uma linguagem própria e com regras informais de conduta que me eram pouco familiares. Pequenos gestos – como curtir, comentar, seguir, compartilhar – carregam significados específicos e acionam dinâmicas de aproximação, distanciamento e visibilidade que nem sempre são óbvias para quem está de fora. Ou seja, minha sensação inicial foi de estranhamento diante de um código de conduta compartilhado, naturalizado e altamente contextual, que precisei aprender a decifrar ao longo do campo.

Além disso, outro desafio encontrado foi a decisão de usar meus perfis pessoais – contas antigas, criadas na adolescência e pouco atualizadas – como ferramenta de aproximação e interação com o campo. Cogitei criar uma conta nova, dedicada exclusivamente à pesquisa, mas logo percebi que isso poderia dificultar conexões reais. Como esperar que alguém compartilhasse comigo partes da sua vida se eu me apresentasse como uma figura sem rosto, sem histórico, sem lastro? Foi pensando nisso que decidi tornar meus perfis públicos, em busca de contribuir com uma espécie de reciprocidade na exposição.

Essa decisão implicou revisar postagens antigas, excluir conteúdos que já não me representavam e ajustar o que fosse necessário para que aquele espaço pudesse, minimamente, refletir quem sou hoje. Mais do que uma adequação técnica, esse processo acabou se revelando

⁶ A proposta inicial desta pesquisa previa o acompanhamento etnográfico do processo de montagem e envio de bidões por cabo-verdianas residentes em Massachusetts (região tida como a maior concentração da diáspora) ao arquipélago. No entanto, sua viabilização dependia da obtenção de financiamento, o que não foi possível, visto que o único edital disponível para mim naquele momento adotava o critério de ordem de chegada. Assim que as inscrições eram abertas, a plataforma passava por instabilidades, provocadas pelo grande número de acessos simultâneos, o que fez esse processo ser ainda menos transparente e acessível.

⁷ Falar Tabu (@falartabu). *Instagram*. Disponível em: <<https://www.instagram.com/falartabu/>>. Último acesso em: 19 mai. 2025.

também como uma dimensão etnográfica do campo: entender que estar presente nas redes envolve uma série de decisões performativas, conscientes ou não, que dizem respeito à forma como se quer – ou se pode – ser visto.

Com as páginas “repaginadas”, iniciei, então, o processo de contatar possíveis interlocutoras para minha pesquisa. A partir do acompanhamento sistemático do perfil do projeto *Falar Tabu*, comecei a identificar possíveis interlocutoras para esta pesquisa. Seguindo o que Hine (2010, p. 133) descreve como a elaboração de uma “hit list” com base em rastros públicos, observei com atenção quem eram as usuárias mais ativas nas interações, quem contribuía com os conteúdos divulgados e quem se identificava, em seus próprios perfis, como criadoras de conteúdo que abordavam temas relacionados a Cabo Verde.

Para iniciar o contato com possíveis interlocutoras, comecei a seguir seus perfis públicos nas redes sociais. Minha seleção foi guiada tanto pelo interesse temático quanto por questões práticas: como a plataforma utilizada foi o *Instagram*⁸, só era possível enviar mensagens privadas para usuárias com perfis públicos que aceitavam esse tipo de contato de pessoas que não seguiam de volta. Elaborei, então, um texto sintético de apresentação – explicando quem eu era, o objetivo da pesquisa e o convite à participação – e enviei para todas as criadoras de conteúdo com quem consegui estabelecer esse primeiro canal de comunicação.

No início, precisei lidar com a frustração: poucas mensagens foram visualizadas, menos ainda respondidas. Além disso, por falta de familiaridade com as funcionalidades da plataforma, cometi o erro de dividir o texto de apresentação em duas partes, sendo a primeira apenas um “Olá!”. Descobri, depois, que é possível configurar o *Instagram* para impedir o recebimento de múltiplas mensagens de desconhecidos até que o primeiro contato seja aceito. Resultado: pelo menos três tentativas de contato terminaram ali, congeladas em um cumprimento sem resposta.

Hoje, consigo lembrar essas etapas com bom humor, mas à época, além da preocupação, foi preciso um trabalho, de movimento sutil e paciente: curtir postagens, reagir a *stories*, marcar presença silenciosa até que minha existência se tornasse minimamente reconhecível, na expectativa de que isso contribuísse para que minhas solicitações de contato fossem aceitas. Era um processo sem garantias, uma aposta baseada em uma racionalidade moldada pela lógica das próprias redes, que eu observava.

⁸ Assim como Zandavalle (2018), optei por utilizar o *Instagram* como campo de observação etnográfica devido à dinâmica específica da plataforma, que permite aos usuários compartilhar, de forma rápida e visual, aspectos cotidianos de suas vidas por meio de imagens, vídeos, legendas, *hashtags* e menções. Essa combinação de elementos favorece a construção de sentidos e a circulação de posicionamentos, além de oferecer acesso a informações relevantes sobre práticas, valores e vínculos sociais, a partir da análise dos conteúdos publicados e das interações que eles mobilizam (Zandavalle, 2018, p. 80).

Então, fui, mais uma vez, atravessada por questionamentos metodológicos. Como me apresentar? Em que tom falar? As redes sociais pressupõem uma informalidade que me desafiava. Não queria parecer distante, nem forçada. Me preocupava a ideia de ser formal demais e quebrar a espontaneidade esperada ali, mas também temia parecer desonesta caso soasse informal demais, ocultando o fato de que eu estava ali, sobretudo, como pesquisadora.

Volto novamente a Hine (2015), que desenvolve como a *Internet*, e particularmente as mídias sociais, oferecem meios de estabelecer co-presença com os participantes da pesquisa e estender um local de campo no tempo e no espaço. Ao mesmo tempo, porém, estar presente no próprio site de pesquisa nas mídias sociais pode implicar fornecer mais informações sobre si mesmo do que parece confortável. Assim, desenvolver uma presença adequada é uma oportunidade de aprender fazendo, visto que a etnógrafa precisa se engajar no mesmo processo de se tornar presente que as demais pessoas naquele contexto. No entanto, é preciso estar atento às suas estratégias de entrosamento, visto que a “violação da etiqueta do grupo poderia tornar o etnógrafo impopular.” (Hine, 2015, p. 57, *tradução da autora*).

Ainda assim, bastou uma primeira resposta positiva para que o campo começasse a se desenrolar. Uma das criadoras de conteúdo aceitou meu pedido de contato e, gentilmente, sugeriu que continuássemos a conversa pelo *WhatsApp* – um espaço percebido como mais íntimo. Diferente do *Instagram*, onde perfis públicos podem ser encontrados por nome, *hashtags* ou interações, o acesso ao *WhatsApp* depende do compartilhamento direto de um dado privado: o número de telefone. A mudança de plataforma, portanto, marcou também um deslocamento simbólico – da visibilidade pública para a troca pessoal.

A entrevista foi realizada via *Zoom*, conforme combinamos pelo *WhatsApp*. Ao final da conversa, essa primeira interlocutora me perguntou se eu já havia conseguido contato com outras criadoras de conteúdo que ela conhecia, e achava que se interessariam pela pesquisa. Respondi que havia tentado, mas ainda aguardava retorno. Ela, então, se ofereceu para intermediar esse contato: falaria diretamente com elas e, se houvesse interesse, me enviaria seus números de telefone para que eu mesma prosseguisse com o convite.

A partir desse momento, parte das interlocutoras desta pesquisa passou a ser definida por meio da estratégia de amostragem em bola de neve, que, segundo Vinuto (2014) é não probabilística e utiliza cadeias de referência.

Em suma, a amostragem em bola de neve mostra-se como um processo de permanente coleta de informações, que procura tirar proveito das redes sociais dos entrevistados identificados para fornecer ao pesquisador com um conjunto cada vez maior de contatos potenciais, sendo que o processo pode ser finalizado a partir do critério de ponto de saturação. (Vinuto, 2014, p. 204).

Para a autora, a amostragem em bola de neve apresenta como principal vantagem o fato de que os participantes são indicados por pessoas com quem já possuem alguma relação de confiança, o que pode conferir maior legitimidade ao pesquisador junto aos entrevistados. Além disso, essa estratégia ajuda a contornar dilemas éticos ao permitir que um intermediador realize o primeiro contato com o possível participante. Caso este opte por não colaborar, há a possibilidade de recusar o convite de maneira mais discreta, sem constrangimento direto com o pesquisador (Vinuto, 2014).

Ainda assim, a cada mensagem, eu testava um equilíbrio possível. Me perguntava se usar *emojis* era aceitável, se era apropriado enviar áudios, se comentar uma postagem ajudaria ou atrapalharia. Havia uma lógica relacional própria daquele ambiente, e eu precisava aprendê-la fazendo, como alerta Hine, com cuidado e atenção. Também não sabia até que ponto poderia interagir publicamente com minhas interlocutoras nas redes. Fiquei em dúvida, por exemplo, se era apropriado comentar suas postagens pessoais, elogiar uma foto, reagir a um *story*. Como medir o grau de intimidade permitido? Até onde eu podia ir sem constranger, sem parecer invasiva ou, ao contrário, indiferente? O campo, mais uma vez, me ensinava a me mover – e a me conter.

Por fim, concluo essa seção apresentando o desafio que enfrento até mesmo na fase da escrita desta pesquisa. A coexistência desses diferentes modos de presença e participação etnográfica gerou, por vezes, a sensação de que o campo poderia ser infinito: ele se expande a cada nova postagem, seguidora, comentário, compartilhamento ou diálogo iniciado. Como afirma Hine (2010), um dos maiores desafios da pesquisa à luz da etnografia virtual é precisamente definir onde e quando parar. Em ambientes onde os fluxos são contínuos, as fronteiras entre campo e cotidiano, entre presença e ausência, e entre observadora e participante, tornam-se turvas.

Perfil das interlocutoras

Para além da amostragem em bola de neve, a definição de interlocutoras selecionadas para participarem das entrevistas ocorreu de maneira espontânea durante minha participação na *Poderosa Conference* de 2024, em Rhode Island, MA. É interessante destacar que quem me apresentou esse evento, me convidou a participar e me acolheu durante o dia, foi uma das interlocutoras que responderam minha mensagem enviada por DM (*Direct Message*) no *Instagram*.

Durante a Conferência, convidei algumas das mulheres ali presentes para a participarem dessa etapa da minha pesquisa, outras, ao saberem que estava ali como aluna de mestrado do Brasil, se interessavam e, de maneira espontânea, se solicitavam a participar. De qualquer modo, é importante destacar que a maneira pela qual o conjunto de interlocutoras desta dissertação foi formada, se relaciona diretamente com os resultados nela encontrados. Como disse, parte das mulheres com quem diálogo foram contatadas devido ao seu alto engajamento na plataforma *Falar Tabu*, e a outra parte, advém de sua presença na *Poderoza Conference*.

Ambos os locais têm muito em comum, como discutirei ao longo deste trabalho, e reúnem majoritariamente mulheres com interesses em comum, que, por alguma razão concordaram em estar e participar de pelo menos um desses espaços. Digo isso porque pude constatar que mesmo entre aquelas que encontrei no evento presencial, a maioria também segue, acompanha e circula pelos debates e atividades promovidas pela *Falar Tabu*.

Dessa forma, lanço luz ao fato de que essas convergências apresentadas contribuem para o cenário no qual determinadas percepções e práticas se tornam mais visíveis. E é exatamente isso que faço aqui: não pretendo afirmar que as redes sociais operam, de forma generalizada, da maneira como descrevo, nem que todas as experiências serão moldadas por esses mesmos elementos. O que apresento são interpretações baseadas em uma perspectiva situada, construída a partir de um recorte específico de pesquisa – e é justamente esse recorte que torna possível as análises e os resultados que apresento nesta dissertação.

Sendo assim, com o objetivo de apresentar o perfil das interlocutoras envolvidas nesta pesquisa, foram considerados dados relativos à idade, país de origem e de residência atual, motivo da migração, nível de escolaridade e área de estudo. Nesta seção, busco oferecer uma visão demográfica do campo no qual a pesquisa se insere e apresentar brevemente as mulheres com quem conversei, de modo a facilitar a compreensão do contexto e das ideias desenvolvidas ao longo do estudo.

Por fim, ressalto que a opção por proteger a identidade das interlocutoras, atribuindo-lhes nomes fictícios, foi orientada pela intenção de garantir sua privacidade e segurança, especialmente considerando o compartilhamento de relatos pessoais, por vezes delicados ou que envolvem figuras públicas. Além disso, optei por não expor todos os dados de forma agregada, justamente para preservar a confidencialidade das participantes, sobretudo dado o contexto de exposição em plataformas públicas na *Internet*. Busquei, assim, conduzir este trabalho com o máximo de cuidado e respeito, tanto em relação às minhas interlocutoras quanto à integridade das informações por elas confiadas.

Como ponto de partida, a Tabela 1 apresenta a faixa etária das participantes, a partir dos pseudônimos utilizados nesta dissertação. A idade é um dos marcadores que atravessam suas trajetórias e influenciam a forma como cada uma se posiciona nas redes e vivencia a caboverdianidade em contexto migratório.

Tabela 1 - Idade das interlocutoras na data de realização das suas entrevistas

Pseudônimo	Idade
Joana	20
Helena	29
Gisele	30
Carolina	32
Diana	32
Beatriz	33
Felícia	33
Antónia	36
Elisa	44
Isabel	60+

Fonte: Elaborada pela autora, 2025.

Como podemos observar na Tabela 1, o primeiro traço demográfico relevante a se destacar é que as mulheres com quem conversei são, em sua maioria, jovens adultas entre 29 e 44 anos. As exceções são Joana, com 20 anos, e Isabel, que já possui mais de 60. A seguir, a Tabela 2 apresenta o local de nascimento das interlocutoras e o atual local de residência.

Todas as mulheres envolvidas neste estudo são imigrantes ou descendentes, de primeira ou segunda geração, de imigrantes, tendo vivenciado – ou ainda vivenciando – experiências transnacionais de longa duração: ao menos doze anos de deslocamento. Das dez interlocutoras acionadas em maior profundidade nesta pesquisa, seis nasceram em Cabo Verde e as outras quatro são descendentes de migrantes.

Já a Tabela 2, demonstra que entre aquelas nascidas no arquipélago, duas residiam em Cabo Verde na data das entrevistas. As demais, nascidas na diáspora, se encontravam nas mesmas regiões quando foram entrevistadas.

Tabela 2 - Região de nascimento e de onde as interlocutoras se encontravam na data de realização das suas entrevistas

Local de Nascimento	Locas de Residência
Cabo Verde	Cabo Verde
Cabo Verde	EUA
Cabo Verde	Brasil
Europa	Europa
Cabo Verde	EUA
EUA	EUA
EUA	EUA
Cabo Verde	Cabo Verde
Cabo Verde	EUA
EUA	EUA

Fonte: Elaborada pela autora, 2025.

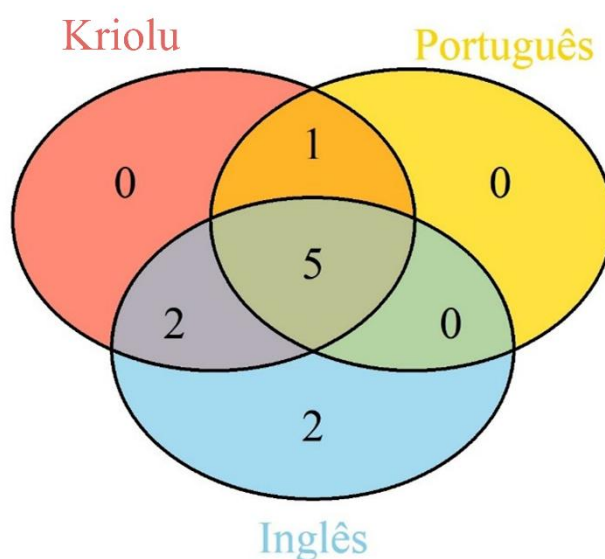
Como discutido, a escolha por não explicitar, neste momento, detalhes mais específicos sobre os locais de nascimento e residência das participantes parte de uma preocupação adicional com a preservação de suas identidades. De modo geral, a maioria das nascidas em Cabo Verde é oriunda da ilha de Santiago, enquanto as demais são da ilha do Fogo. Nos Estados Unidos, concentram-se majoritariamente na região da Nova Inglaterra e, na Europa, no sudoeste do continente.

O perfil educacional das interlocutoras desta pesquisa também chama atenção: nove das dez participantes possuem, ou estão cursando, o ensino superior, em áreas como Ciências da Computação, Negócios, Turismo, Medicina, Letras, Ciências Políticas e Sociologia. Entre as nascidas no arquipélago, quatro migraram especificamente para estudar, enquanto as outras duas foram levadas pela família ainda na infância. Esse dado não apenas revela um grupo marcadamente qualificado, como também ajuda a entender melhor os posicionamentos que desenvolvem e que serão abordados ao longo deste trabalho.

Como aponta Fortes (2013), o acesso à escolaridade e às condições em que essa formação ocorre influenciam diretamente a forma como mulheres cabo-verdianas constroem suas trajetórias, especialmente no que diz respeito às relações de gênero. Para muitas, estudar no exterior representa a possibilidade de se distanciar de expectativas consideradas limitadoras, associadas ao contexto sociocultural de origem, e de elaborar novos modos de ser mulher, com mais autonomia e capacidade de escolha. Assim, a educação aparece como um recurso simbólico importante, que atravessa suas opiniões, decisões e estratégias cotidianas – algo que será explicitado nas análises que seguem.

A Figura 1 dialoga com a natureza diaspórica e o perfil altamente qualificado das minhas interlocutoras. Nela, é apresentado um diagrama de Venn que explicita as interseções entre os principais idiomas falados por elas: crioulo cabo-verdiano (kriolu), português e inglês. Esse tipo de diagrama permite visualizar, de forma clara, como essas línguas se sobrepõem nas experiências linguísticas das entrevistadas, evidenciando a presença frequente do multilinguismo.

Figura 1 - Fluência linguística declarada pelas interlocutoras, entre o Kriolu cabo-verdiano, o Português e o Inglês



Fonte: Elaborado pela autora, 2025.

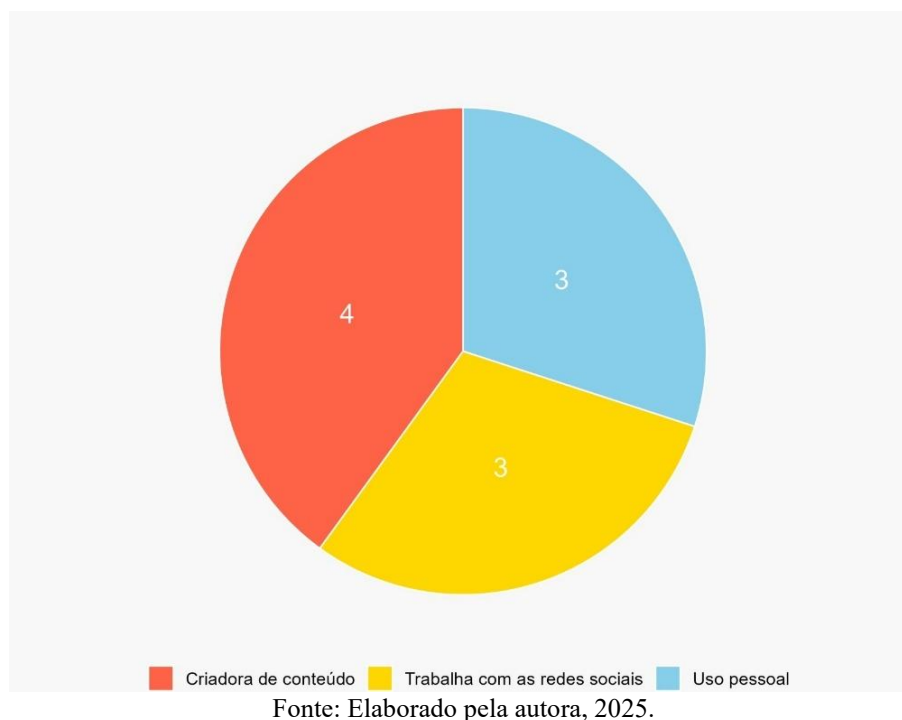
Como é possível observar na Figura 1, a maioria das participantes fala pelo menos três idiomas, e algumas mencionaram quatro ou mais. Entre as demais línguas citadas, destacam-se o espanhol, o francês e, pontualmente, o mandarim. Nenhuma das interlocutoras se declarou fluente apenas em kriolu⁹ ou apenas em português. Além disso, todas que se consideram fluentes em português também se identificam como fluentes em crioulo cabo-verdiano – o inverso, no entanto, não se verifica. A combinação mais comum, como mostra o diagrama de Venn, é a fluência em português, inglês e kriolu, relatada por cinco entrevistadas.

Por último, a Figura 2 mostra como minhas interlocutoras dizem usar as redes sociais. Para isso classifiquei o uso das redes em três categorias: (I) Uso apenas pessoal, ou seja, não

⁹ A opção pela grafia “kriolu” baseia-se nas informações compartilhadas pelas minhas interlocutoras, que destacaram a importância de se utilizar a letra “k” em vez do “c” tanto para se referir às mulheres “kriolas” quanto à língua “kriolu”. (e.g. Lima-Neves; Pilgrim, 2024).

obtém ganhos financeiros e não almeja ser influenciadora digital; (II) Trabalha com as redes sociais que engloba trabalhar com marketing digital nas redes quanto uso para captação de clientes; e (III) uso das redes como influenciadora digital.

Figura 2 - Principal razão para o uso das redes sociais relatado pelas interlocutoras



Assim, observa-se que todas as interlocutoras são usuárias de redes sociais. Quatro delas se definem como criadoras de conteúdo. Outras três, embora não se identifiquem dessa forma, utilizam as redes como ferramenta de trabalho em algum nível. As demais não trabalham com redes sociais, mas fazem uso cotidiano dessas plataformas.

Por fim, esta dissertação organiza-se em quatro capítulos. O Primeiro, examina a expansão da conectividade no arquipélago e analisa o projeto *Falar Tabu* como espaço de circulação de vozes, vínculos e disputas. O Segundo, volta-se para a *Poderosa Conference*, evento fundamental para compreender como se atualizam e recriam práticas de pertencimento e redes de apoio entre kriolas em contexto diaspórico. Os capítulos seguintes aprofundam a análise das entrevistas e interações nas redes sociais: o Terceiro, destaca como identidades cabo-verdianas são negociadas entre raízes, e rotas; e o Quarto, foca nas tensões de gênero, identidade e memória. Então, nas Considerações Finais, retomo todo o percurso analítico para oferecer a contribuição central deste trabalho: a noção de **tri-presença**, categoria que proponho para nomear a vivência simultânea e entrelaçada “do lá, do cá e do digital”, articulando vínculos, afetos e obrigações em contextos migratórios e mediados pelas redes sociais digitais.

CAPÍTULO 1 – ARQUIPÉLAGO CONECTADO: REDES SOCIAIS, PROJETO NACIONAL E O FALAR TABU

No contexto cabo-verdiano, a migração não se configura apenas como um fenômeno social e econômico, mas como uma dimensão estrutural da sociedade (Vasconcelos, 2012). Com uma diáspora numericamente superior à população residente no arquipélago, os laços transnacionais entre migrantes e o país de origem são constantemente atualizados, negociados e reconfigurados.

Diversas pesquisadoras já demonstraram que o fluxo de objetos, dinheiro e informações desempenha um papel essencial na manutenção das relações familiares transnacionais em Cabo Verde, possibilitando que afetos, cuidados e responsabilidades sejam mediados à distância (Lobo, 2012, 2014; Braz Dias, 2012; Veiga, 2013; Fortes, 2015; Defreyne, 2016; Fortes; Silva, 2019). A expansão da *Internet* e a popularização das redes sociais digitais introduziram novas camadas de interação nesse cenário, atualizando os modos como essas conexões se estabelecem.

Plataformas como *Instagram* e *Facebook* não apenas aceleram a circulação de informações e fortalecem vínculos afetivos preexistentes, mas também viabilizam a construção de novas formas de presença e pertencimento, articulação econômica, engajamento social e participação política. Além disso, oferecem um terreno metodológico relevante para a pesquisa etnográfica, especialmente em contextos digitalmente mediados.

Este capítulo investiga o papel das redes sociais no contexto da diáspora cabo-verdiana a partir de três eixos principais: (i) como espaços de sociabilidade transnacional, onde identidades são negociadas, narrativas disputadas e demandas políticas articuladas; (ii) como ferramentas de mediação e participação, uma vez que, ao reduzir distâncias geográficas, elas ampliam a presença da diáspora nas dinâmicas políticas, econômicas e culturais do arquipélago; e (iii) como agentes de transformação, capazes de influenciar discursos, valores e práticas culturais dentro e fora do país.

Para isso, o capítulo se organiza em três momentos. O primeiro apresenta uma discussão sobre a *Internet* como campo híbrido de investigação e experiência social, com atenção especial às abordagens que questionam a separação rígida entre os domínios *online* e *offline*. Em seguida, será analisado o desenvolvimento da economia digital em Cabo Verde, suas implicações para a conectividade da população, e como investimentos em infraestrutura tecnológica visam fortalecer vínculos com a diáspora.

Por fim, será apresentada a plataforma *Falar Tabu*, idealizada por Fanny Martins, como um exemplo interessante do papel das redes sociais em movimentos de contestação, diálogo e

mobilização social. Ao conectar vivências de crioulas dentro e fora do país, a iniciativa propõe um espaço virtual de escuta compartilhada e debate público sobre temas tradicionalmente silenciados nessa arena, como saúde mental, abuso sexual, antinegitude e violências com base no gênero.

Ao explorar esses aspectos, o capítulo busca contribuir para uma compreensão mais aprofundada das redes sociais não apenas como plataformas ou ferramentas de comunicação, mas também como atores fundamentais na experiência migratória contemporânea. O contexto digital cabo-verdiano e o papel da diáspora nas mídias sociais são elementos-chave para compreender como a *Internet* influencia os processos de manutenção e transformação identitária, redefinindo o que significa ser cabo-verdiano em um mundo globalizado.

1.1 Depois do login: as redes sociais como espaço, ferramenta e agente

Nossas concepções anteriores de imigrante e migrante já não são suficientes. A palavra "imigrante" evoca imagens de ruptura permanente, de desenraizamento, do abandono de antigos padrões e da aprendizagem dolorosa de uma nova língua e cultura. Agora, está surgindo um novo tipo de população migrante, composta por aqueles cujas redes, atividades e modos de vida abrangem tanto a sociedade de acolhimento quanto a de origem. Suas vidas atravessam fronteiras nacionais e unem duas sociedades em um único campo social. (Schiller, Basch, Blanc-Szanton, 1992, p. 1, *tradução da autora*)¹⁰.

Durante décadas, os estudos sobre migração fundamentaram-se principalmente em abordagens que enfatizavam modelos explicativos baseados em fatores de “push and pull” e na teoria da escolha racional, que pressupunham uma decisão individual pautada em cálculos utilitaristas (Melo, 2007). Nesse paradigma, a migração era frequentemente entendida como um deslocamento definitivo, marcado por uma suposta dicotomia entre a sociedade de origem (“abandonada”) e a sociedade de destino (“escolhida”).

Essa perspectiva refletia uma visão estática do migrante como figura desenraizada, exemplificada pela metáfora de Bourdieu, encontrada no prefácio à obra de Abdelmalek Sayad (1998), acerca da condição do imigrante como um “átomos”: um indivíduo sem lugar definido, situado na fronteira entre o ser e o não ser social. Segundo o autor, a presença desse sujeito,

¹⁰ Texto original: Our earlier conceptions of immigrant and migrant no longer suffice. The word immigrant evokes images of permanent rupture, of the uprooted, the abandonment of old patterns and the painful learning of a new language and culture. Now, a new kind of migrating population is emerging, composed of those whose networks, activities and patterns of life encompass both their host and home societies. Their lives cut across national boundaries and bring two societies into a single social field. (Schiller, Basch, Blanc-Szanton, 1992, p. 1).

tanto na sociedade de origem quanto na receptora, demanda reflexão acerca dos fundamentos legítimos da cidadania e das relações entre Estado, Nação e nacionalidade.

A partir do final da década de 1980, críticas às abordagens clássicas ganharam força. Autores como Fawcett (1989) contribuíram para a compreensão de que a decisão migratória depende de um complexo sistema de redes interligadas. Nessa perspectiva, as redes de relacionamento (*networks*) – baseadas em vínculos de parentesco, amizade, trabalho etc. – passaram a ser compreendidas como elementos fundamentais para a configuração dos fluxos e processos migratórios, superando explicações individualistas.

Análises focadas em como os migrantes mantêm vínculos com suas sociedades de origem e em como esses laços influenciam tanto suas trajetórias de adaptação nos países de destino quanto a configuração socioeconômica e cultural dos locais de partida, ganharam espaço crescente nos debates acadêmicos. Essa mudança teórica abriu caminho para abordagens que enfatizam a migração como um fenômeno relacional e interconectado e para o conceito de “transmigrantes”.

Segundo Schiller, Bash e Blanc-Szanton (1992; 1995; 1998; 2006), “transmigrantes” são indivíduos que mantêm múltiplas relações familiares, econômicas, políticas e sociais através de fronteiras nacionais, desenvolvendo identidades híbridas e práticas culturais simultaneamente enraizadas em dois ou mais territórios. Com a crescente popularização das novas tecnologias de comunicação digital, especialmente a partir dos anos 2000, as dinâmicas migratórias e os processos de pertencimento a elas associados passaram a ser também mediados por elas.

Nesse sentido, Faist (2010), argumenta que, enquanto em períodos anteriores a migração frequentemente implicava um afastamento mais duradouro, ou até definitivo, com a sociedade de origem, o advento da *Web 2.0* (Komito, 2011) passou a viabilizar uma comunicação constante e fluida entre migrantes e suas redes. Essa mediação digital contribui não apenas para o fortalecimento dos vínculos já existentes, mas também para a constituição de novas dinâmicas de pertencimento.

Essa ampliação das possibilidades de conexão está diretamente relacionada à contínua transformação das tecnologias de comunicação, que, como desenvolve Castells (2013), expandiram o alcance das interações sociais para diferentes esferas da vida cotidiana, por meio de redes que operam de forma simultaneamente local e global, personalizada e difusa. Essas transformações, embora não inaugurarem os laços sociais à distância, que sempre existiram sob outras formas, alteram seus meios e ritmos, potencializando a manutenção, a visibilidade e a reconfiguração de vínculos em contextos de mobilidade e dispersão.

Nesse cenário, as tecnologias de informação e comunicação (TICs), embora não constituam comunidades por si mesmas, criam condições que favorecem a circulação de afetos, práticas e narrativas entre sujeitos conectados por experiências compartilhadas. Como observa Jacqueline Bhabha, Bhatia e Peisch (2021), plataformas como *Facebook* e *Instagram* hoje mediam relações que antes dependiam de cartas ou remessas materiais, reconfigurando práticas de cuidado, participação política e reprodução cultural¹¹. Assim, essas plataformas não apenas atualizam os campos sociais transnacionais, mas também estimulam formas de engajamento que atravessam fronteiras e desafiam limites territoriais e afetivos.

De acordo com Schiller, “os campos sociais transnacionais são redes de redes que ligam os indivíduos direta ou indiretamente a instituições localizadas em mais do que um Estado-nação” (2010, p. 112)¹². Para a autora, esses campos sociais transnacionais de migrantes, com razão, podem “contribuir para, ser moldados por, ou contestar o alcance local ou transnacional dos poderes militares, econômicos e culturais de vários estados”¹³.

No caso específico da diáspora cabo-verdiana, a expansão das redes sociais digitais desempenha um papel crucial na manutenção de vínculos entre os migrantes e suas famílias, assim como na organização de atividades econômicas e políticas. Como apontado por Melo (2007), a disseminação do acesso à *Internet* em Cabo Verde, especialmente por meio dos “cyber cafés”¹⁴ administrados por migrantes retornados, facilitou a comunicação entre os que vivem no exterior e aqueles que se encontram nas ilhas.

Segundo a autora, esses estabelecimentos, além de proporcionarem conectividade digital, são espaços de sociabilidade, onde os cabo-verdianos podem manter contato com suas redes transnacionais e dar continuidade às relações de parentesco e às dinâmicas cotidianas de cuidado e troca. Paralelamente, o desenvolvimento das mídias digitais desde a virada do milênio, com a consolidação da chamada *Web 2.0* (Komito, 2011), contribuiu para transformar os usuários em agentes ativos não apenas da comunicação, mas também da produção e circulação de conteúdos. Essa interatividade estimula novas formas de participação e pertencimento, especialmente em contextos migratórios marcados pela dispersão e pela busca de conexão afetiva e identitária (Athique, 2013).

¹¹ “More than at any other time in human history, physical separation today does not present a barrier to the experience of family unity or the growth of transnational family identity.” (J. Bhabha; Bhatia; Peisch, 2021, p. 300).

¹² “Transnational social fields are networks of networks that link individuals directly or indirectly to institutions located in more than one nation-state.” (Schiller, Nina Glick, 2010, p. 112).

¹³ “The transnational social fields of migrants can contribute to, be shaped by or contest the local or transnational reach of various states’ military, economic and cultural powers.” (Schiller, Nina Glick, 2010, p. 112).

¹⁴ Como desenvolve Melo (2007), cyber cafés são estabelecimentos que oferecem acesso público à internet em Cabo Verde, difundidos em grande parte por migrantes retornados.

Para a presente pesquisa, a *Internet* não deverá ser concebida como um espaço necessariamente separado da vida cotidiana, mas como uma extensão dinâmica das práticas sociais e culturais específicas em que está inserida (Miller; Slater, 2003). Em seu estudo pioneiro em Trinidad, Miller e Slater buscaram compreender o significado da *Internet* a partir das experiências e interpretações locais, rejeitando a ideia de um “ciberespaço” homogêneo e transcendente. Assim, demonstraram que a *Internet* não é um artefato cultural único, mas múltiplo, adquirindo significados distintos conforme os grupos sociais que dela fazem uso e os contextos culturais em que está situada (Hine; Parreiras; Lins, 2020).

Ao propor uma abordagem incorporada da etnografia da *Internet*, essas autoras sugerem que a tecnologia não é um elemento externo que simplesmente chega e se impõe às sociedades, mas um componente interpretado e definido pelas práticas culturais dinâmicas que lhe atribuem valor. Ou seja, a identidade de uma tecnologia não preexiste a qualquer cenário de uso, mas é estabelecida por meio de práticas que a trazem à vida naquele cenário. Nesse sentido, a pesquisa contemporânea deve ir além das metáforas tradicionais de “rede” e “comunidade” e questionar a separação entre os espaços *online* e *offline* (Hine, 2020), reconhecendo que o significado da *Internet* está intrinsecamente ligado ao que ela representa para as pessoas em suas experiências cotidianas.

A distinção entre interações *online* e presenciais, frequentemente assumida em análises mais antigas, tem sido cada vez mais questionada. Como argumentam Beleli e Miskolci (2015), as relações mediadas por tecnologias digitais não constituem um universo apartado ou descorporificado, mas estão profundamente enraizadas nas experiências corporais, afetivas e sociais dos sujeitos. Ao invés de nos afastar do corpo, o avanço tecnológico o colocou em evidência, estimulando novas formas de olhar para si e de interagir com o outro.

Gies (2008) também destaca que o corpo pode ser, ele mesmo, um dos principais motivadores para o uso da *Internet*, seja na busca por informações sobre saúde, por apoio emocional ou por gratificação sexual. O corpo, como lembra Butler (2018), continua sendo um marcador de identidade e de sociabilidade, operando como elemento central na forma como nos apresentamos e somos percebidos nas plataformas digitais. Em contextos de vulnerabilidade ou de afirmação, a visibilidade do corpo na *Internet* assume um papel estratégico, especialmente em espaços que incentivam a exposição de si e a criação de narrativas pessoais.

A forma como a *Internet* está inserida em nossas vidas é, em parte, produto de um engajamento corporificado com a *Internet* e, por sua vez, é claro, a *Internet* pode moldar nossa experiência de corporificação, à medida que as informações e os *insights* que encontramos *online* nos ajudam a nos compreender de novas maneiras. (Hine; Parreiras; Lins, 2020, p. 27).

Diversos estudos no campo da Antropologia Digital e dos Estudos de Ciência e Tecnologia (*Science and Technology Studies* – STS) evidenciam que a *Internet* pode ser compreendida não apenas como um espaço – um “campo” etnográfico onde fenômenos culturais emergem e se desenvolvem (Hine, 2015, 2010; Miller; Slater, 2003) –, mas também como uma ferramenta ou instrumento capaz de viabilizar objetivos específicos, sejam eles políticos, econômicos ou identitários (Boyd e Ellison, 2007; Silva e Colussi, 2016). No entanto, ao observar casos em que o resultado de uma ação intencional difere radicalmente do planejado, torna-se pertinente explorar a ideia de agência dessa tecnologia.

Ao longo das entrevistas realizadas nesta pesquisa, algumas interlocutoras que atuam como criadoras de conteúdo no *Instagram* relataram frustrações ao descobrirem que seus materiais estavam circulando em grupos do *Facebook*, sem que tivessem autorizado ou sequer imaginado essa movimentação. O desconforto vinha do fato de que suas postagens estavam sendo discutidas fora do ambiente para o qual haviam sido pensadas, entre pessoas com as quais elas não costumam interagir e cujo alcance se tornava impossível de prever ou acompanhar.

Mas nem sempre esse deslocamento gerava incômodo. Também foram compartilhadas histórias de surpresa e alegria ao perceberem que certos posts haviam ido muito além do esperado. Algumas narraram experiências com “amigas desconhecidas” da *Internet* que entraram em contato para agradecer por um vídeo informativo ou pela divulgação de campanhas que, de alguma forma, atravessaram suas vivências e provocaram impactos significativos. Comentários como “nunca imaginei que isso fosse acontecer a partir daquele post.” (Diana, 2024, entrevista), expressam esse espanto diante das repercussões inesperadas.

Essas experiências ajudam a pensar como as redes sociais não funcionam apenas como canais neutros de comunicação. Elas têm suas próprias lógicas, dinâmicas e fluxos, que às vezes escapam ao controle de quem publica e acabam levando os conteúdos por caminhos inesperados. Tanto nos casos em que um post “foge” do seu lugar de origem e vai parar em espaços indesejados, quanto nas situações em que ele alcança pessoas e provoca efeitos que suas criadoras jamais poderiam prever, há uma dimensão de agência das redes que permite que conteúdos ganhem outros sentidos, alcancem outros públicos e gerem consequências que ultrapassam as intenções e o controle de quem os produziu, positiva e negativamente.

Abordagens inspiradas na Teoria Ator-Rede (Latour, 2011) propõem que artefatos tecnológicos não são meros recipientes inertes de vontades humanas, mas atuam como actantes que configuram práticas, influenciam comportamentos e potencializam desfechos inesperados. Inspirando-se nessa análise, Tufekci (2015) propõem a noção de “agência computacional” para dar conta da atuação de algoritmos e sistemas digitais que, embora não sejam agentes humanos,

afetam concretamente o mundo social. A autora argumenta que os algoritmos podem ser compreendidos como actantes: entidades que não vivem, mas agem no mundo, produzindo efeitos que não podem ser inteiramente reduzidos às intenções de seus criadores.

Para ela, ainda que estejam a serviço de interesses corporativos e operem sob lógicas capitalistas, esses sistemas passam a exercer funções de curadoria, visibilidade e filtragem que escapam à percepção e ao controle dos usuários comuns. Tufekci, então, caracteriza essa agência computacional como opaca, personalizada e muitas vezes invisível, o que não impede que seus efeitos sejam vividos de forma concreta por quem usa as redes. Assim, mesmo que a autoridade exercida por essas plataformas seja mediada por códigos e decisões automatizadas, ela é experienciada socialmente, e é justamente essa experiência que nos interessa aqui.

Proponho que uso da *Internet* em contextos diaspóricos não só abre horizontes de interação (espaço) ou instrumentaliza anseios de pertencimento (ferramenta), como também intervém de modo ativo no fluxo de relações, produzindo efeitos que escapam ao controle ou às intenções iniciais dos usuários (agente). Esse triplo aspecto – *Internet* como espaço, instrumento e agente – permite uma compreensão mais complexa de como sujeitos e tecnologias se imbricam na configuração de processos sociais, inclusive em dinâmicas de pertencimento e contestação¹⁵.

No caso de Cabo Verde, Lobo (2012) argumenta que os fluxos transnacionais de pessoas, bens materiais, dinheiro e informações não apenas consolidam redes familiares e comunitárias, mas também reforçam obrigações recíprocas entre migrantes e suas comunidades de origem. Esses intercâmbios, longe de enfraquecerem laços tradicionais, ajudam a preservar padrões de organização social mesmo frente à grande mobilidade. Ainda, a autora articula que "a distância espacial não necessariamente diminui a proximidade das relações de parentesco" (p. 32), pois a intimidade familiar está mais vinculada à efetividade da comunicação e ao cumprimento de obrigações mútuas do que à proximidade física.

¹⁵ Reconheço, contudo, que essa “agência das redes sociais” não se dá de forma isolada, mas está inserida em sistemas mais amplos, marcados pela plataformação da web, pela lógica dos algoritmos e por relações de poder estruturais. Autores como Trindade (2020) e Helmond (2015, 2019) discutem como plataformas como o *Facebook* se transformaram em infraestruturas que centralizam dados e operam com base em modelos orientados à expansão e ao controle. Já Silva (2020b) aponta para os impactos da automação algorítmica, que delega decisões subjetivas a sistemas opacos, capazes de reproduzir relações de poder e exclusão social. O autor propõe o conceito de *racismo algorítmico* para descrever como essas tecnologias podem reforçar desigualdades raciais, inclusive invisibilizando-as. No entanto, para os propósitos desta análise etnográfica, o foco recai sobre a forma como essa agência é percebida, vivida e interpretada pelas minhas interlocutoras. Ao reconhecer a agência das redes sociais, não estou desconsiderando essas camadas mais profundas e estruturais, mas propondo um recorte analítico que privilegia os efeitos, externos, percebidos e pontuados, das plataformas no cotidiano dessas mulheres, em suas práticas de criação de conteúdo, estratégias de engajamento e modos de estar no mundo digital.

A partir da leitura do conceito de *relatedness* formulado por Carsten (2000), Lobo (2012) argumenta que os vínculos de parentesco em Cabo Verde são produzidos e atualizados cotidianamente por meio de práticas que envolvem não apenas a partilha de substâncias em um espaço físico comum, mas também a mobilidade, a circulação de bens e afetos, e o cumprimento de responsabilidades. Nessa perspectiva, e com base na autora, “viver junto” não exige coabitação, mas se realiza na manutenção ativa de trocas e obrigações que se estendem além das casas e das fronteiras nacionais.

Assim, as trocas e envios de coisas são entendidos como formas materiais de expressar e renovar laços, funcionando como meios de compensar ausências e de reafirmar obrigações recíprocas. Ademais, constituem um sistema complexo de fluxos e redes de solidariedade que sustenta relações transnacionais e envolve não apenas familiares, mas também amigos, sócios e vizinhos. É nesse contexto de circulação, cuidado e manutenção de laços à distância que as redes sociais digitais ganham destaque.

Nesse cenário, as novas tecnologias de informação e comunicação, como os celulares e, mais recentemente, as redes sociais, integram esse sistema mais amplo e atualizam práticas já consolidadas de manutenção dos vínculos à distância. É importante frisar que elas não substituem as remessas, visitas frequentes ao arquipélago ou a troca de presentes, que seguem ocupando um lugar simbólico e material altamente valorizado¹⁶ (por vezes, mais ainda do que as próprias comunicações frequentes), mas acrescentam outras formas de estar presente, mais frequentes, mais imediatas e, muitas vezes, mais acessíveis. Com isso, ampliam a possibilidade de acompanhamento do cotidiano familiar, fortalecem o sentimento de proximidade e permitem que obrigações e afetos circulem de outras maneiras. Tornam-se, assim, mais um recurso acionado por migrantes para continuar “fazendo família” a partir de longe, em meio às exigências e ritmos da vida na diáspora.

Ademais, Castells (2013) argumenta que as redes sociais podem ser compreendidas como meios de comunicação de massa, por sua capacidade de processar “mensagens de muitos para muitos, com o potencial de alcançar uma multiplicidade de receptores e de se conectar a um número infindável de redes que transmitem informações digitalizadas pela vizinhança ou pelo mundo.” (Castells, 2013, p. 16). Nesse sentido, os dispositivos digitais contemporâneos possibilitam uma presença mais constante, intensa e responsiva, inclusive no que diz respeito ao envolvimento cotidiano de migrantes com seu país de origem. Por meio dessas tecnologias, tornam-se acessíveis e compartilháveis elementos da vida cultural, familiar e social, como a

¹⁶ Cf.: Lobo, 2012; 2014; 2020; Fortes, 2015; Defreyne, 2016; Fortes e Silva, 2019.

língua, a culinária, a música, a política, a economia e os laços afetivos que atravessam a distância.

Assim, essas plataformas se tornaram recursos cotidianos fundamentais, não apenas para comunicação, mas para a organização da vida social em si, tanto no plano íntimo quanto no coletivo. Como observa Trindade (2020), “as principais plataformas de mídias sociais, tais como *Facebook*, *Instagram*, *YouTube*, *X (Twitter)* e *WhatsApp* (todas fundadas entre 2004 e 2010), se tornaram onipresentes na vida de inúmeras pessoas ao redor do mundo.” (p. 26). O uso dessas redes cresceu de forma acelerada na última década, e dados recentes indicam que aproximadamente 63,9% da população mundial utiliza ao menos uma plataforma de mídia social¹⁷.

Ademais, no início de abril de 2025, estimativas apontavam que 94,2% dos usuários de *Internet* no mundo acessam redes sociais mensalmente. Segundo as estatísticas publicadas pelo DataReportal (2025), cada pessoa usuária ativa mantém contato com, em média, 6,86 plataformas diferentes por mês, e dedica cerca de 18 horas e 41 minutos semanais à navegação por essas redes. Ademais, as informações divulgadas também indicam que o *YouTube* lidera em número de usuários ativos, seguido por *WhatsApp*, *Instagram*, *Facebook* e *TikTok*, sequencialmente.

Entre os principais motivos apontados para o uso dessas plataformas está o desejo de manter contato com amigos e familiares, mencionado por 50% dos entrevistados (DataReportal, 2025). Assim, é possível inferir que entre as motivações principais dos usuários encontra-se o reconhecimento do papel dessas ferramentas como dispositivos de cuidado, engajamento e mediação cotidiana de vínculos. Ao relacionarmos esses dados ao contexto cabo-verdiano apresentado, argumento que elas se somam a práticas já consolidadas, atualizando formas de proximidade e criando novas dinâmicas de co-presença transnacional.

Mais do que manter laços íntimos, no entanto, essas plataformas também possibilitam a construção de pertencimentos mais amplos, atravessados por referências partilhadas, memórias coletivas e sentidos de identidade. O conceito de “comunidade imaginada”, conforme proposto por Benedict Anderson (2021), oferece uma base teórica para compreender como desconhecidos entre si, com origens sociais muito variadas, podem se reconhecer como parte de um mesmo coletivo. Ao agregar à essa teoria a noção de “terceiro espaço”, desenvolvida por Homi Bhabha (2004), pretendo analisar como alguns sítios operam na fronteira entre a experiência local e a dimensão transnacional.

¹⁷ DataReportal. Digital 2025 Global Overview Report. 2025. Disponível em: <<https://datareportal.com/reports/digital-2025-global-overview-report>>. Último acesso em: 10 mai. 2025.

Para Anderson (2021), uma vez que a arbitrariedade da linguagem é estabelecida, ao reconhecê-la como um sistema de signos interpretados e não necessariamente como um reflexo da ordem divina, torna-se possível construir um novo tipo de comunidade baseada na ideia de um tempo compartilhado, mas homogêneo e vazio. Isso é reforçado pelos meios de comunicação, pela padronização do tempo e pela construção de narrativas nacionais, onde milhões de pessoas podem sentir que fazem parte de uma mesma história, mesmo sem interação direta.

Ou seja, como a linguagem é arbitrária, ela pode ser usada para criar um sentimento de unidade entre pessoas que, na prática, têm histórias, culturas e vivências diferentes. Por exemplo, os cidadãos de uma nação podem se identificar com os mesmos hinos, bandeiras, narrativas históricas e discursos políticos, sem nunca terem se encontrado. Assim, por meio de narrativas e símbolos compartilhados, a identidade nacional é construída.

Bhabha (2004), por outro lado, questiona essa ideia de que a identidade nacional pode ser construída de forma tão homogênea e estável. Ele argumenta que justamente pela linguagem não ser completamente fixa – ela está sempre sendo reinterpretada – nem todos os grupos sociais compartilham essa mesma noção de tempo homogêneo; minorias sociais e grupos marginalizados, por exemplo, podem ter vivências temporais diferentes. Para o autor, a linguagem e a identidade nacional são sempre instáveis, fragmentadas e abertas a múltiplas interpretações.

No fundo, o que Bhabha propõe é que não existe uma narrativa nacional única, sólida e contínua – sempre há diferenças, tensões e disputas dentro desse espaço. Assim, a identidade nacional é construída não apenas por uma história linear, mas por múltiplas vozes, algumas visíveis e outras marginalizadas, que constantemente desafiam a suposta unidade da nação. A construção da identidade nacional não é um processo estável, mas sim um jogo de significação que nunca se completa, sempre aberto a novas interpretações e reconfigurações.

Nesse processo, a relação entre o *eu* e o *outro*, assim como entre as polaridades do mundo ainda estruturado por desigualdades coloniais (Bhandari, 2022), torna-se central. Nesse contexto, Bhabha propõe a noção de “presente colonial contínuo”, uma condição em que os legados do colonialismo seguem operando nas estruturas simbólicas e materiais do cotidiano. Assim, o “Terceiro Espaço” oferece possibilidades para a emergência de vozes outras e para a articulação de formas materiais e discursivas de resistência. Ele permite que narrativas coloniais não apenas falhem, mas sejam transformadas pelos sujeitos historicamente marginalizados de maneiras politicamente significativas.

Ou seja, refere-se a um espaço liminar de negociação cultural, onde identidades híbridas emergem da interação entre culturas dominantes e subalternas (Bhabha, 2004). Para o autor, esse espaço não seria um "meio-termo", mas um campo de tensão e criação que desestabiliza hierarquias coloniais e permite a reinvenção de significados. Como propõe Castells (2013), a comunicação é o meio pelo qual redes sociais (naturais ou digitais) produzem sentido, sendo a principal via de construção simbólica na sociedade contemporânea.

Existe, contudo, uma característica comum a todos os processos de construção simbólica: eles dependem amplamente das mensagens e estruturas criadas, formatadas e difundidas nas redes de comunicação multimídia. Embora cada mente humana individual construa seu próprio significado interpretando em seus próprios termos as informações comunicadas, esse processamento mental é condicionado pelo ambiente da comunicação. (Castells, 2013, p. 15-16).

Quando usuários de diferentes origens se encontram em redes como *Instagram*, *X* (*Twitter*) ou *WhatsApp*, trazendo consigo, e em suas vozes, aspectos de suas culturas e se engajando em campanhas, *hashtags* ou debates públicos, criam-se espaços que podem ser compreendidos, à luz de Bhabha, como Terceiros Espaços digitais. São territórios discursivos nos quais identidades se cruzam, se tensionam e se recriam. Assim como Dutra (2018) observa, extrapolar fronteiras pelas redes tem possibilitado que mulheres de diferentes contextos se unam na subversão de discursos e na produção de resistência coletiva. Nesses espaços, o compartilhamento de vivências, dores e estratégias não apenas fortalece laços de solidariedade, mas produz novas formas de reconhecimento e pertencimento que atravessam as fronteiras da nação, da língua e da identidade fixada.

É importante lembrar, no entanto, que o Terceiro Espaço não é um território de acesso igualitário. Como aponta Bhandari (2022), embora esse espaço simbólico de negociação possa contribuir para processos de libertação subjetiva e discursiva, ou seja, para a decolonização das mentes, ele não garante automaticamente transformações materiais. As estruturas coloniais e neocoloniais seguem operando, produzindo desigualdades concretas que condicionam o modo como os sujeitos habitam esse espaço intercultural. O mesmo pode ser dito sobre a *Internet*, e, consequentemente, sobre as redes sociais digitais.

Ainda assim, como argumenta Ferreira (2015) – no caso, da *Internet* –, mesmo diante das desigualdades de conectividade, as mídias sociais ampliaram o campo de possibilidades comunicacionais, permitindo a constituição de redes que extrapolam o espaço virtual e se articulam em práticas de enfrentamento da exclusão. No contexto da *Web 2.0* (Komito, 2011), plataformas digitais têm sido apropriadas de forma crítica por coletivos feministas, especialmente por movimentos feministas negros interseccionais, com fins de “a) disseminar

informações; b) fazer reivindicações; c) organizar protestos *online* ou *offline*; d) buscar apoio e aproximar os grupos feministas (...); e e) criar espaços de discussão para possíveis deliberações ou análise de conjuntura.” (Fontenele *et al.*, 2021, p. 3).

Essas apropriações criativas, intencionais e conscientes da *Internet* se alinham ao entendimento de que o feminismo é um movimento plural e interseccional, composto por sujeitos diversos que enfrentam sistemas de opressão interligados, como o racismo, o patriarcado, o sexismo e o colonialismo (bell hooks, 2015). O ativismo digital, nesse sentido, torna-se um território fértil para alianças transnacionais, circulação de contranarrativas e produção de novos imaginários políticos, inclusive entre mulheres negras, lésbicas, não cisgênero e periféricas, cujas vozes historicamente foram silenciadas ou deslegitimadas nas esferas institucionais.

Como argumenta Vaah (2024), essas plataformas criam oportunidades digitais que possibilitam a formação de comunidades *online* nas quais mulheres negras compartilham experiências, constroem narrativas próprias e se engajam em práticas de cura coletiva e transformação simbólica. Ainda que haja desacordos e conflitos internos, o simples fato de haver espaço para essas trocas já representa, por si só, um gesto político de resistência e reconstrução de subjetividades. Criadoras e usuárias dessas redes realizam um trabalho transformador ao reconfigurar representações hegemônicas e converter o ambiente digital em uma ferramenta de empoderamento e reconhecimento mútuo.

É a partir dessa perspectiva que passo a analisar a atuação das redes sociais de mulheres cabo-verdianas na diáspora. No caso específico aqui investigado, em que comunidades de imigrantes são formadas em diversas regiões pelo globo, em países como os Estados Unidos, Portugal, Brasil e França, as tecnologias de informação e comunicação (TIC's) são utilizadas não apenas para manter laços com o arquipélago, mas para negociar e reimaginar coletivamente o que significa ser cabo-verdiano em contextos transnacionais. Essa dinâmica, para além de remeter à noção de Terceiro Espaço de Bhabha, ocorre *em* e *entre* estruturas concretas de interação, redes migratórias materiais e relacionais, que possibilitam ou dependem do constante fluxo de pessoas, bens e informações, e conectam migrantes a múltiplos territórios, ou seja, ocorre no que Schiller, Bash e Blanc-Szanton (1992, 1995) denominam de campos sociais transnacionais.

Nesses espaços, *memes* sobre a cultura cabo-verdiana, debates sobre o uso do português *versus* o crioulo, e campanhas como *#nosquentis* não apenas conectam indivíduos ao arquipélago, mas produzem espaços transnacionais de encontro, troca e negociação identitária. Cabo-verdianas da segunda geração nos EUA dialogam com luso-cabo-verdianas em Portugal

sobre racismo estrutural, enquanto mães migrantes no Brasil compartilham receitas de *katxupa* como formas de preservação e afirmação cultural. Essas práticas evidenciam que a identidade cabo-verdiana não é um patrimônio estático vinculado exclusivamente ao território, mas um processo contínuo de tradução cultural (Bhabha, 2004), no qual as TICs operam como mediadoras ativas na construção de sentidos.

Contudo, essa intensificação da presença *online* também gera tensões, especialmente no que diz respeito à multiplicidade de expectativas, cobranças e demandas que atravessam os sujeitos em sua vida diaspórica. A mesma infraestrutura digital que viabiliza conexões afetivas e articulações políticas pode também gerar sobrecargas emocionais e conflitos¹⁸, tanto entre conhecidos e familiares quanto entre estranhos e até mesmo anônimos

Ainda assim, esses espaços digitais continuam a operar como arenas de construção coletiva, onde pertencimentos são performados e significados compartilhados são continuamente (re)negociados. Como demonstra Melo (2007), a *Internet* permite que a diáspora transcenda sua condição de "comunidade imaginada" (Anderson, 2021) para se tornar uma comunidade performativa, ativamente engajada na produção de significados compartilhados.

Esses espaços digitais não são apenas um prolongamento das práticas culturais e, em casos, de estruturas sociais, mas configuram-se, também, em um local de reinvenção identitária que desafia convenções sobre quem pode falar e o que pode ser falado, sobretudo em se tratando de assuntos historicamente silenciados. É nesse sentido que a experiência *online* não se limita a uma mera reprodução de conteúdo, mas se torna um sítio de agência, experimentação e transformação.

O conceito de "Terceiro Espaço", desenvolvido por Homi Bhabha (2004), refere-se a um processo discursivo de negociação cultural em contextos pós-coloniais, onde identidades híbridas emergem da interação entre culturas dominantes e subalternas. Trata-se de um espaço liminar (não físico), no qual hierarquias coloniais são desestabilizadas por meio da tradução e ressignificação de símbolos e práticas. Em contraste, os "campos sociais transnacionais", propostos por Schiller, Bash e Blanc-Szanton (1992; 1995), descrevem redes materiais e relacionais que migrantes estabelecem através de fronteiras, envolvendo fluxos econômicos, políticos e sociais entre sociedades de origem e de destino.

Enquanto Bhabha enfoca a dimensão simbólica e cultural da hibridização, Schiller prioriza estruturas concretas e materiais de conexão transnacional. Contudo, na prática, as interações dentro desses campos transnacionais podem incluir, e muitas vezes o fazem, as

¹⁸ Embora essas dinâmicas de conflito entre conhecidos e familiares não sejam exploradas neste capítulo, esse tema será retomado nas considerações finais, à luz da noção de *tri-presença* que atravessa esta pesquisa.

negociações culturais que Bhabha (2004) teoriza. Assim, o “Terceiro Espaço” pode ser entendido como o lugar, o lócus onde ocorre a hibridização cultural dentro dos campos sociais transnacionais mais amplos, que fornecem a infraestrutura para tais interações.

Essa dualidade demonstra como negociações culturais (Terceiro Espaço) podem ocorrer dentro de estruturas transnacionais (campos sociais), sem confundir os conceitos. Ou seja, se o *Instagram*, no caso, é o meio simbólico onde identidades são reinventadas (Bhabha) (dimensão cultural e simbólica), então, a rede transnacional é a estrutura que sustenta essas práticas (Schiller) (dimensão material e concreta).

Ademais, essas plataformas também têm uma importância estratégica nas esferas políticas e econômicas. Como Carling (2003, 2004) ressalta, grande parte da economia cabo-verdiana depende das remessas enviadas pelos migrantes, e muitos negócios no país mantêm contato com fornecedores e parceiros no exterior por meio das redes sociais. Além disso, o corpo eleitoral cabo-verdiano, formado também por migrantes, é alvo de estratégias políticas que utilizam as redes sociais para conquistar o voto dessa população dispersa pelo mundo. Alguns dos aspectos políticos e econômicos das plataformas digitais em Cabo Verde serão discutidos na seção a seguir.

1.2 Conectividade, expansão digital e o acesso às redes sociais em Cabo Verde

Os lançamentos do Plano Estratégico de Desenvolvimento Sustentável II (PEDS II) em 2022 e, posteriormente, da Estratégia da Economia Digital de Cabo Verde (EEDCV) em 2024, evidenciam a centralidade que o governo cabo-verdiano atribui ao desenvolvimento digital como motor do progresso econômico, social e cultural. Nesse contexto, a relação do país com a emigração e a diáspora é explorada sob duas perspectivas interligadas.

Por um lado, a emigração é vista como um desafio, especialmente diante do *brain drain*¹⁹ histórico que resultou em uma diáspora estimada em 1,4 milhão de cabo-verdianos vivendo fora do país. Esse fenômeno, impulsionado pela busca por melhores condições de trabalho e estabilidade econômica, é identificado como um obstáculo à retenção de talentos, exigindo estratégias integradas de capacitação digital e criação de oportunidades locais para mitigar a saída de profissionais qualificados.

¹⁹ Também chamada de “fuga de cérebros”, a expressão *brain drain* refere-se à migração de profissionais qualificados para países com maior desenvolvimento econômico e/ou tecnológico. Cf. Kwok; Leland (1982); e Beine et al. (2008).

Por outro lado, a diáspora é também percebida como uma oportunidade estratégica por meio da iniciativa de *Capacitação e Brain Gain (CBG)*, um dos pilares centrais da EEDCV. Dentro dessa iniciativa, o Objetivo Estratégico 5 – “Engajar a Diáspora” – reflete o reconhecimento do potencial transformador dos cabo-verdianos no exterior para o desenvolvimento do país.

Conforme destaca o documento, superar as limitações à transformação digital no país dependerá, em grande parte, da capacidade de mobilizar a diáspora, vista como uma solução estratégica para a “baixa captação de investimento direto externo” ao trazer “não apenas capital, mas também conhecimento e redes de contatos internacionais”. Além disso, o documento ressalta que a diáspora pode atuar como uma “fonte alternativa de financiamento e apoio”, contribuindo para a “retenção de talentos no setor TIC, ao oferecer oportunidades de crescimento e inovação no país” (p. 27).

Por meio dessa colaboração, o engajamento da diáspora, espera-se não apenas atrair “capital e expertise adicionais, auxiliando as *startups* a crescerem e a se expandirem tanto no mercado local quanto internacionalmente” (p. 47), mas também fortalecer o ecossistema tecnológico de Cabo Verde de forma sustentável. Não por acaso, a palavra “diáspora” aparece 32 vezes ao longo do documento de 66 páginas, evidenciando sua centralidade como motor do desenvolvimento econômico, social e tecnológico cabo-verdiano.

Assim, o próprio projeto de desenvolvimento tecnológico do país é concebido como um processo dinâmico e duplo: a diáspora representa, simultaneamente, um desafio a ser enfrentado – na medida em que o *brain drain* continua a ser uma preocupação – e um recurso estratégico a ser mobilizado. Ao propor transformar Cabo Verde em uma plataforma digital e de inovação no continente, o governo pretende capitalizar essa vantagem em relação a outras nações africanas, com a meta ambiciosa de que, até 2030, a economia digital represente pelo menos 25% do Produto Interno Bruto (PIB) (p. 8).

Segundo dados divulgados pelo DataReportal²⁰, em janeiro de 2025, Cabo Verde contava com cerca de 604 mil conexões de telefonia móveis ativas²¹ (independente do acesso à *Internet*). Esse número ultrapassa a população total do país, estimada pela plataforma em cerca de 526 mil pessoas, o que representa uma taxa de 115% de conexões em relação à população total, superando a média mundial de 112 assinaturas por 100 habitantes. Quanto ao contexto

²⁰ Disponível em: <<https://datareportal.com/reports/digital-2025-cabo-verde>>. Último acesso em: 11 mai. 2025.

²¹ Refere-se ao número de assinaturas de um serviço público de telefonia móvel que fornece acesso à rede telefônica pública comutada (RTPC) usando tecnologia celular. Inclui o número de assinaturas pós-pagas e o número de contas pré-pagas ativas, dividido pela população e multiplicado por 100. (DataReportal).

africano, o país também se destaca, mantendo índices superiores à média do continente de (97,5%), assim como à de regiões como os Estados Árabes (104%).

Como explica o relatório publicado, parte dessa diferença pode ser atribuída ao uso de múltiplos chips ou linhas de celular por um mesmo indivíduo, prática que têm se tornado cada vez mais comum, especialmente com a mais recente popularização dos *eSIMs*²². Ainda assim, é difícil não se perguntar se, em um país historicamente marcado pela migração, outras possíveis justificativas e análises também não atravessam esses dados, especialmente quando comparados às estatísticas de outros países²³.

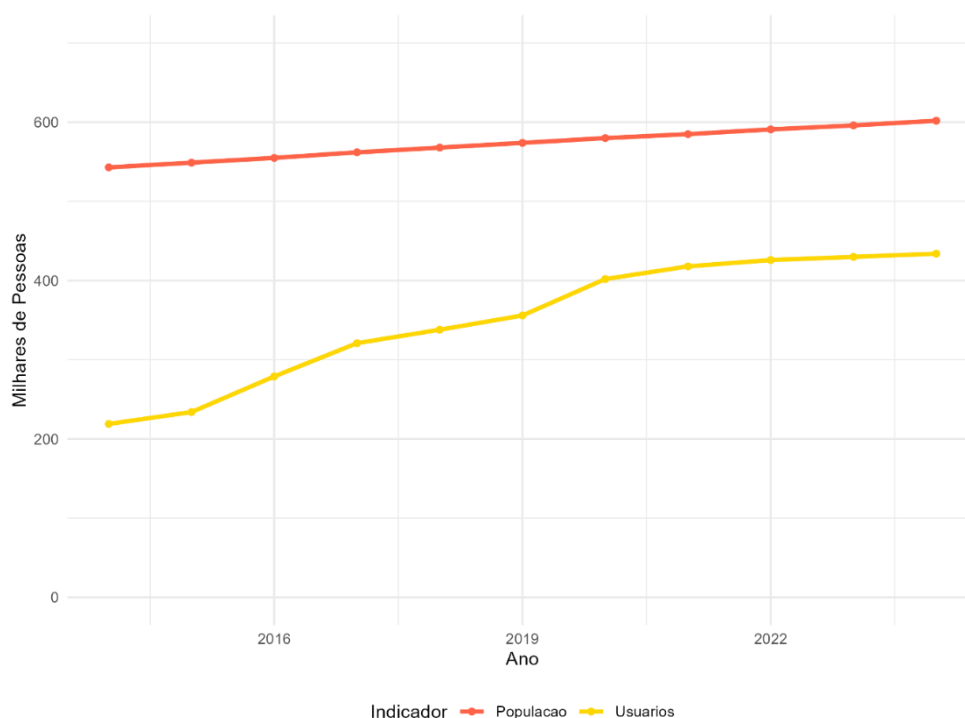
Seria razoável supor, por exemplo, que a manutenção de números locais por cabo-verdianos que vivem fora do arquipélago pode representar uma escolha prática: para falar com a família, acessar serviços nacionais ou simplesmente tornar mais fácil a logística de visitas ao país. A partir exclusivamente dos dados apresentados, no entanto, não há como confirmar essa hipótese com precisão, mas talvez esse seja um entre tantos pequenos sinais da forma como as dinâmicas migratórias se entrelaçam com a vida conectada do arquipélago.

Além disso, no que diz respeito ao acesso à *Internet*, o Estado tem investido em políticas públicas voltadas à ampliação da conectividade no território. Em consonância com a estratégia do governo de posicionar o país como uma plataforma digital e de inovação no continente africano, os investimentos em infraestrutura tecnológica resultaram em um aumento da inclusão digital no arquipélago. A Figura 3 ilustra a aproximação progressiva entre o número de indivíduos com acesso à *Internet* e a população total de Cabo Verde.

²² Ou “embedded SIM” é um chip virtual integrado diretamente ao dispositivo, que substitui o cartão SIM físico tradicional e permite a ativação remota de planos de telefonia móvel.

²³ À título de comparação, no mesmo período essa taxa era de 102% de conexões móveis em relação à população total de aproximadamente 212 milhões no contexto brasileiro. (DataReportal, Digital 2025: Brazil. 03 mai. 2025. Disponível em: <<https://datareportal.com/reports/digital-2025-brazil?rq=brazil>>. Último acesso em: 11 mai. 2025).

Figura 3 - População e número de indivíduos acessando a Internet em Cabo Verde, por ano (2014 – 2024)



Fonte: Elaboração da autora a partir de dados disponibilizados pelo DataReportal – Digital 2024: Cabo Verde, 2024.

Notas:

* A linha vermelha representa a população residente em Cabo Verde, enquanto a linha amarela indica o número de usuários de *Internet*.

O crescimento contínuo do acesso à *Internet* aponta para um cenário favorável à ampliação de iniciativas voltadas à diáspora cabo-verdiana, considerando o papel que a conectividade digital desempenha na manutenção de laços sociais, econômicos e culturais entre migrantes e suas comunidades de origem. Entre os dados disponíveis, que complementam essa análise, destaca-se o uso de diferentes sistemas operacionais de acesso à *Internet* por dispositivos móveis. De acordo com o DataReportal (2025), em Cabo Verde aproximadamente 79% do tráfego móvel era feito via Android e 21% via iOS.

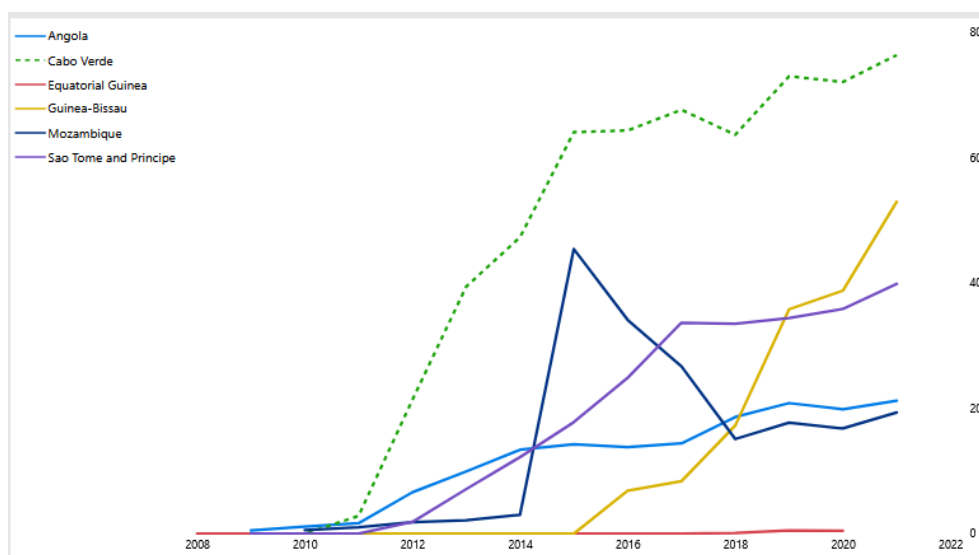
O percentual de usuários do sistema da Apple, apesar de ser uma minoria, ainda pode ser considerado relativamente elevado, uma vez que não há lojas oficiais da marca no arquipélago. A título de comparação, no Brasil, por exemplo, essa proporção no mesmo período era de 91,4% usuários de Android e apenas 8,4% de iOS. Ainda que esse dado não possa ser interpretado isoladamente, é possível que ele reflita também as rotas e vínculos transnacionais

que dialogam com as formas pelas quais a migração inscreve suas presenças no cotidiano do arquipélago, inclusive no digital²⁴.

Já os dados sobre o uso de redes sociais no arquipélago acrescentam elementos importantes à compreensão dos padrões locais de acesso e participação. Em janeiro de 2025, estimava-se que 71,5% da população cabo-verdiana com 18 anos ou mais utilizava pelo menos uma plataforma digital, com uma distribuição de gênero praticamente equilibrada: 49,6% de usuárias mulheres e 50,4% de usuários homens. No Brasil, por exemplo, essa taxa era de 83,5% da população adulta, com um perfil levemente distinto, 55,8% de mulheres e 44,2% de homens (DataReportal, 2025).

Por outro lado, além do aumento no número de usuários, a infraestrutura digital do país tem se fortalecido por meio da expansão da banda larga móvel, um dos principais vetores da inclusão digital. A Figura 4 extraído do Ministério da Economia Digital de Cabo Verde (2024), compara a evolução do número de assinaturas de banda larga móvel por 100 habitantes nos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP), entre 2008 e 2021, evidenciando a posição de destaque do arquipélago no cenário regional.

Figura 4 - Avaliação comparativa entre os Estados membros da PALOP de assinaturas de banda larga móvel ativas por 100 habitantes (2008 – 2021).



Fonte: 2022 - Ministério da Economia Digital.

²⁴ Ademais, enquanto o salário-mínimo em Cabo Verde é, desde janeiro de 2025, de 17.000 CVE, uma breve busca em *sites* de venda e fóruns locais revelou que o preço médio de um *iPhone* no país varia entre 45.000 a 95.000 CVE para modelos a partir do SE.

Além disso, dados do Ministério da Economia Digital de Cabo Verde (2024) indicam que, em 2022, a taxa de penetração da *Internet* no país atingiu 62%, consolidando Cabo Verde como líder entre os países da PALOP no continente africano²⁵. Em comparação, a Guiné-Bissau, segunda colocada, registrava 44%, enquanto Moçambique, na última posição, apresentava 20%. Esse crescimento sugere um avanço significativo na infraestrutura de telecomunicações e no acesso ampliado à tecnologia móvel. No entanto, desafios persistem, como a necessidade de aprimorar a qualidade do serviço, ampliar a cobertura em áreas rurais e garantir maior acessibilidade.

Entre as estratégias governamentais para enfrentar essas limitações, destacam-se a construção do Parque Tecnológico “Tech Park” da Praia do Mindelo, e a assinatura de um Memorando de Entendimento com a *Microsoft*, que prevê a instalação da empresa nesse polo de inovação. Esse acordo, inserido no quadro de um programa integrado da multinacional, tornou Cabo Verde o primeiro país a ser contemplado pelo Programa de Desenvolvimento Digital da Microsoft (Cabo Verde Digital, 2023).

Além disso, o EEDCV reconhece que os altos custos das tarifas de *Internet* em Cabo Verde representam um obstáculo significativo para a inclusão digital, especialmente entre as camadas mais vulneráveis da população. Diante desse cenário, o governo cabo-verdiano instituiu a *Internet* como um bem essencial, buscando reduzir as desigualdades no acesso à conectividade e ampliar as oportunidades de participação da população na economia digital.

Esses avanços reforçam a centralidade da *Internet* na estrutura socioeconômica do país, tanto como vetor de desenvolvimento econômico quanto como meio de articulação e engajamento. As altas taxas de penetração da *Internet* associadas a forte adesão à banda larga móvel, quando comparada às demais nações da PALOP, indicam a consolidação de um ecossistema digital dinâmico, no qual se ampliam as possibilidades de interação social, engajamento político e empreendedorismo digital.

Mais do que uma ferramenta tecnológica, a *Internet* emerge como um espaço, instrumento e agente ativo na reconfiguração das relações sociais e culturais do arquipélago. Para além de fortalecer os laços entre migrantes e suas redes, possibilita novas formas de

²⁵ É relevante observar que, embora os dados relativos ao número de assinaturas de banda larga móvel por 100 habitantes apresentados pelo Ministério da Economia Digital de Cabo Verde (MEDCV) sejam extremamente semelhantes aos encontrados nas estatísticas da ITU – *International Telecommunication Union* para os demais países membros da PALOP, no período de 2017 a 2021, o mesmo não se verifica no caso do próprio Cabo Verde. No arquipélago, os números divulgados pelo ministério são, ao longo desses cinco anos, inferiores aos disponibilizados pela ITU. Enquanto, segundo o MEDCV, o percentual teria aumentado 8,7 pontos percentuais nesse período, passando de 67,6% em 2017 para 76,3% em 2021, os dados da ITU indicam um crescimento de 12,4 pontos percentuais, com variação de 74,5% para 86,9%.

pertencimento e mobilização coletiva, minimizando a sensação de ruptura com o país de origem e permitindo que as experiências migratórias sejam vividas de forma mais integrada.

A crescente digitalização do arquipélago redefine as formas de articulação comunitária no espaço virtual, viabilizando a participação ativa da diáspora em debates, iniciativas sociais e culturais e no fortalecimento das conexões transnacionais. No entanto, a vivência diaspórica cabo-verdiana não se limita à manutenção de tradições ou ao diálogo com a "nação distante". Pelo contrário, trata-se de um processo contínuo de ressignificação e rearticulação do que significa ser cabo-verdiano em um mundo globalizado. Em suma, não apenas facilita a comunicação transnacional, mas também expande as possibilidades de produção e negociação identitária.

O estudo dessa dinâmica torna-se essencial para compreender fenômenos como o *Falar Tabu*, que emerge como um espaço de debate e apoio mútuo, uma ferramenta de construção de novas formas de engajamento e pertencimento e um agente ativo de resistência transnacional. Ao promover encontros virtuais e fomentar discussões sobre temas historicamente relegados ao silêncio, a plataforma se consolida como um *locus* privilegiado para observar como as redes sociais possibilitam a ressignificação de experiências individuais e coletivas na diáspora cabo-verdiana.

1.3 O projeto Falar Tabu: vozes, vínculos e visibilidade

De acordo com a EEDCV (2024), até o período pré-pandemia, Cabo Verde registrava boas taxas de crescimento econômico, com avanços significativos na redução da pobreza e desigualdades sociais. Contudo, com a crise da Covid-19, o colapso do setor turístico - uma das principais fontes de receita nacional - desencadeou uma recessão histórica de 14,8%, com graves consequências para o emprego, especialmente entre os jovens, e o aumento da pobreza absoluta (Cabo Verde, 2024). Esse cenário econômico afetava também o tecido social e psicológico do país, à medida que a exclusão social e a vulnerabilidade se intensificavam.

O fechamento de portos internacionais não apenas isolou as ilhas, mas interrompeu fluxos vitais ao arquipélago: turistas deixaram de chegar, remessas diminuíram, e o comércio informal – como o das *vendedeiras* e *rabidantes*²⁶ (Grassi, 2003) que dependem da mobilidade

²⁶ O termo *rabidantes* refere-se, majoritariamente, a mulheres que atuam no comércio informal em Cabo Verde, adotando estratégias diversas para “dar a volta por cima” economicamente, por meio da compra e revenda de produtos, seja em mercados fixos ou pelas ruas. A prática é amplamente analisada como forma de agência econômica feminina e adaptação às condições de precariedade social e laboral no país (Grassi, 2003; Pólvara, 2013; Silva, 2015; Fortes, 2015, p. 103).

regional – também foi afetado. Para uma população já marcada por desigualdades, o impacto transcendeu o econômico: projetos migratórios foram suspensos, famílias ficaram separadas por fronteiras fechadas, e a exclusão social aprofundou-se²⁷.

Foi nesse contexto de múltiplos desafios que Fanny Martins, uma jovem cabo-verdiana, converteu sua angústia pessoal em ação coletiva. Recém-retornada ao arquipélago após mais de uma década no exterior, ela vivia um período delicado marcado por um divórcio e pela recente maternidade. Nesse cenário, Fanny encontrou nas redes sociais não apenas um refúgio, um espaço para desabafar junto a pessoas que enfrentavam dificuldades semelhantes, mas também um instrumento de transformação.

No ensaio "A Room of One's Own", Virginia Woolf (2014 [1929]) defendeu que, para escrever com liberdade, uma mulher precisaria de um quarto só seu e uma renda modesta – condições mínimas para que pudesse pensar e criar com autonomia em um mundo que lhe negava espaço. Zafra (2011) retoma essa metáfora e a reinscreve no cotidiano de um mundo conectado virtualmente, propondo a noção de um "quarto próprio conectado", ou seja, um espaço ambíguo, doméstico e público ao mesmo tempo, onde as fronteiras entre o íntimo e o coletivo se enturvecem, e onde a criação passa a ser possível por meio das redes digitais.

Assim, longe de um gesto solitário, escrever, produzir ou falar ali, no seu próprio quarto, ou debaixo do seu próprio teto, é também um ato de encontro, de escuta, de invenção de comunidade. Nesse sentido, Ferreira (2015) observa que, ao mediar processos comunicacionais, as tecnologias digitais permitem mais do que a troca de mensagens: elas conectam experiências, afetos e sentidos, articulando subjetividades em torno de causas comuns e coordenando ações coletivas.

Ademais, para muitas mulheres negras, como desenvolve Vaah (2024), esse ambiente virtual torna-se um território de reconhecimento e elaboração, onde as vivências ganham voz e forma diante das múltiplas camadas de opressão que atravessam seus cotidianos. A autora complementa que, mesmo entre discordâncias, essas redes produzem diálogos que são, ao mesmo tempo, necessários e curativos, espaços onde é possível tecer cuidados, elaborar memórias e reivindicar presenças.

A receptividade à iniciativa de Fanny Martins, ao compartilhar experiências e buscar conexões, inicialmente por meio de *stories* e *destaques* em seu perfil pessoal no *Instagram*, revelou que muitas mulheres enfrentavam ou já haviam enfrentado desafios semelhantes, e evidenciou a necessidade de um espaço mais dedicado a esses diálogos, culminando na criação

²⁷ Vinícius Venancio (2024) utiliza a expressão “tripla crise” para se referir à convergência de três fatores que afetaram duramente Cabo Verde: a pandemia da Covid-19, a guerra na Ucrânia e a recorrente seca no arquipélago.

do *Falar Tabu*. Como desenvolve Castells (2013), a *Internet* possibilitou que indivíduos de diferentes origens se conectassem em torno de dores partilhadas e esperanças coletivas, desafiando estruturas que antes silenciavam suas narrativas.

Assim, para o autor, essas redes, criadas muitas vezes no improviso e na urgência, revelam-se ferramentas potentes para que sujeitos historicamente marginalizados reivindiquem seu lugar na história, ou, para que façam história. Ecoando a análise de Castells, em entrevista, Fanny Martins descreve a iniciativa como uma plataforma nascida de uma necessidade pessoal, mas que rapidamente se transformou em um ambiente de acolhimento coletivo:

Falar Tabu era o que eu precisava quando eu precisava no momento mais sombrio da minha vida. Um ambiente seguro onde eu pudesse *reach out to* meus irmãos e irmãs *for help*. Uma plataforma em que eu pudesse ver pessoas como eu, compartilhando suas histórias, sem julgamentos. Uma comunidade com as ferramentas e os recursos para me ajudar a crescer como pessoa. Uma tribo onde as pessoas sabem que não estão sozinhas. (Fanny Martins, *Poderosa Conference*)²⁸.

O projeto *Falar Tabu* teve início formal em 01 de março de 2020, com o primeiro post na página [@falartabu](https://www.instagram.com/falartabu)²⁹. Nesse período, a pandemia de COVID-19 se intensificava globalmente, assim como as políticas de distanciamento social, e, consequentemente, incentivava o uso ainda mais acentuado das plataformas virtuais. Segundo Fanny, nesse contexto, houve também uma oportunidade para aprofundar discussões mais delicadas com seus conterrâneos, pois as pessoas passaram a ficar mais tempo conectadas.

Então, durante a pandemia, quem se lembra da pandemia? Foi difícil, foi duro. E eu estava no fundo do poço, [...] Eu pensei: “ok, estamos todos em casa, temos nossos celulares, temos *Internet*, estamos comendo muito, provavelmente pensando em coisas que não queríamos pensar”, então eu decidi criar o *Falar Tabu*.

O *Falar Tabu* é uma plataforma no *Instagram* onde compartilhamos *lives* sobre assuntos que as pessoas não queriam falar, certo?

Como cabo-verdianos, sempre nos ensinaram a esconder as coisas. “Não conte nada sobre a sua vida para ninguém porque vão usar isso contra você”, não é?

Então, eu criei essa plataforma para dizer: “ei, é isso o que está acontecendo”, “isso é o que está rolando”, e foi libertador. (Fanny Martins, trecho de sua palestra conduzida na *Poderosa Conference* de 2025, *tradução da autora*)³⁰.

²⁸ Disponível em: <<https://www.poderosaconference.com/poderosa-spotlights/fanny-martins>>. Último acesso em: 12 mai. 2025.

²⁹ Falar Tabu (@falartabu). Instagram. Disponível em: <<https://www.instagram.com/falartabu/>>. Último acesso em: 12 mai. 2025.

³⁰ Trecho original: So, during the pandemic, who remembers the pandemic? It was tough, it was hard. And I was just full-bottomed, [...] I realized, ‘okay, we are all home, we have our phones, we have Internet, we’re eating a lot, we’re probably thinking about things that we didn’t want to think about’, so I decided to create Falar Tabu.

So, Falar Tabu is a platform on Instagram where we share lives about topics that people didn’t want to talk about, right?

As Cape Verdeans, we are always taught to hide things. “Don’t tell anybody about your life because they’re going to use it against you”, right? So, I created this platform to say, “hey, this is what’s happening”, “this is what’s going on”, and it was liberating.

Como tantas outras mulheres, Fanny Martins recorreu à *Internet* não como fuga, mas como forma de compreender melhor os acontecimentos que atravessavam sua vida. Ao se dar conta de que sua experiência não era única, encontrou ressonância em outras kriolas, com histórias parecidas, que buscavam um espaço de acolhimento e escuta mútua. Entretanto, conforme relata Fanny, as ideias que sustentam o *Falar Tabu* já vinham sendo gestadas há alguns anos, movidas por inquietações pessoais e pela percepção de que questões fundamentais à saúde mental e ao bem-estar coletivo do povo cabo-verdiano permaneciam silenciadas em sua própria sociedade.

Na pandemia apareceram muitas, muitas, páginas e oportunidades que talvez se a pandemia não tivesse acontecido, não teria dado um empurrãozinho, né? Porque eu tinha criado "*Falar Tabu*" há muitos anos, mas nunca tive coragem de partilhar as coisas que eu estava partilhando por causa desse medo, e por causa desse *tabu* que a gente tem, que **tudo deve ser escondido debaixo do tapete**. Então, com a pandemia, é como que... né? Pandemia! A gente fez terapia em conjunto [risos]. Porque mesmo por causa [caiu ligação, depois retomamos] a gente fez o *workshop* de desenvolvimento pessoal na pandemia, e a minha filha estava com 3 meses. Mas, a necessidade que eu tinha de conectar com meu povo, com as meninas, era tão enorme que... porque na pandemia eu ficava em casa sem fazer nada. Então, a gente começou a fazer esses *workshops*, *lives*... (Fanny Martins, 2024, entrevista).

Como apontado por Fanny, o projeto utiliza sua página no *Instagram* como plataforma para discutir temas considerados *tabus* – como saúde mental, suicídio, violência de gênero, antinegitude – em uma sociedade em que "sofrer em silêncio" seria a norma. Logo, a iniciativa passou a reunir cabo-verdianas/os interessadas/os em compartilhar suas histórias e em debater questões historicamente silenciadas, oferecendo um ambiente de acolhimento e resistência, reforçando a importância do ambiente digital como ferramenta de empoderamento e transformação social.

Dessa forma, *Falar Tabu* emerge como uma iniciativa que, ao mesmo tempo em que dialoga com as condições impostas por um contexto global (e individual) de crise, também reflete uma trajetória de resiliência e transformação pessoal. Nascida em 1990, na capital cabo-verdiana, Praia, na ilha de Santiago, Fanny teve acesso ao seu primeiro celular aos 16 anos. Embora desde cedo tenha percebido em si uma aptidão em engajar as pessoas a sua volta, e o interesse em tecnologia, à época, ainda não conhecia as redes sociais em Cabo Verde.

E eu, desde o liceu, da escola secundária, gostava de imagem, fotos, vídeos... Eu presenteava os meus amigos com presente de fotos para o aniversário deles. Mas, nunca pensei que isso pudesse... que poderia viver da fotografia. Em Cabo Verde, não existia rede social!! No meu tempo. Porque... Assim, existia rede social, mas a gente não tinha acesso, porque não tinha acesso à *Internet*. Era muito caro, muito caro, mesmo. (Fanny Martins, 2024, entrevista).

Aos 18 anos, teve sua primeira experiência migratória internacional, quando foi estudar medicina na China, onde passou 7 anos até obter seu título de MD³¹. Ao longo de sua estadia, porém, Fanny também não conseguiu se inteirar das redes sociais, uma vez que as políticas do país não permitiam a navegação em redes sociais estrangeiras. Qualquer tentativa de navegar nessas redes demandava a obtenção de um VPN e arriscar cometer um crime que podia levar a deportação de imigrantes que violassem a legislação se fossem pegos.

Aos 26 anos, Fanny se mudou para as Bahamas, onde se casou e, pela primeira vez, adquiriu um *smartphone* com livre acesso as plataformas digitais mais populares internacionalmente. Em entrevista realizada em 2024, quando Fanny Martins se encontrava morando nos EUA, ela sublinha que o acesso a dispositivos móveis e à *Internet* de qualidade foi decisivo para que ela começasse a explorar o potencial das redes sociais.

Ela relata que, antes de se fixar nos EUA, ainda na juventude, ou seja, ao longo da primeira década dos anos 2000, havia escasso acesso à *Internet* em Cabo Verde, e redes sociais como *Facebook* e *Instagram* eram consideradas “luxo”. Somente após se mudar para as Bahamas, com um *iPhone* e uma conexão estável, pôde dedicar-se à produção de conteúdo e à interação com outros cabo-verdianos no exterior.

Tem uma página que chama "NOS É KRIOLA", e eu ia lá, partilhava histórias. Ela fazia um texto sobre krias, cabo-verdianas, que estavam viajadas [emigradas] faziam *stories* introduzindo o país onde elas estavam. Então eu, como sendo a única cabo-verdiana que estava na Bahamas naquela época, eu tomei a liberdade de fazer um dia um *stories*, e depois disso comecei a ter acesso, a ter outras páginas me convidando para partilhar sobre aquele país. Comecei a fazer "descobrir Bahamas", onde eu partilhava histórias, onde eu ia, a cultura... e foi isso que me deu várias oportunidades de conhecer aquele país melhor. E aí comecei a conhecer lugares que nem mesmo as pessoas da Bahamas não vão conhecer. Então, foi muito muito legal. (Fanny Martins, 2024, entrevista).

Um passo fundamental nessa trajetória foi o quadro “Descobrimos Bahamas”, uma série de *stories* e postagens em que Fanny compartilhava suas experiências de exploração das praias e espaços culturais daquele país, sempre falando em crioulo cabo-verdiano. Essa iniciativa atraiu a atenção de outros conterrâneos em diferentes partes do mundo, muitos dos quais passaram a se conectar com Fanny, buscando orientação de viagem ou simplesmente partilhando saudades da terra natal. Assim, as redes sociais foram progressivamente assumindo o caráter de “ponte” transnacional que aproximava e valorizava a experiência diaspórica.

Fanny Martins: “Descobrir Bahamas” era tipo um trecho no meu *Instagram*, fazia um *highlight* no meu *Instagram* todas as semanas, acho que era às terças-feiras... todo mundo sabia que quando você vir aqui na minha página do *Instagram*, nos *stories*, eu vou estar falando sobre Bahamas, e mostrar lugares, e praias maravilhosas, para os cabo-verdianos EM KRIOLU [fala com destaque]. Eu falava em crioulo.

³¹ Refere-se à conclusão do curso de Medicina e à obtenção do diploma de Medical Doctor (M.D.), que qualifica a pessoa para o exercício da medicina e lhe confere o título profissional de “doutor”.

Ent.: Ahh... então acabava que com "descobrimos Bahamas" você conseguiu se conectar com os cabo-verdianos também, né?

Fanny Martins: Sim! Exatamente! Exato! Porque, tinha muitas pessoas que queriam visitar, mas não sabiam como... e teve muitas oportunidades... eu acho que foi o meu amigo que estava aqui nos Estados Unidos que queria ir para Bahamas, depois, por causa do "descobrimos Bahamas", ele marcou, veio com a namorada, fui buscar no aeroporto e depois levei como guia [risos] Eu já ficava de guia expert de Bahamas, levando todo mundo para conhecer Bahamas... Meu primo também, a namorada, foi, levei... Então, conectei, de uma forma, outros cabo-verdianos, né? Fazendo algo que é muito importante, que é viajar. E eu viajei muito. Viagem é bom porque abre a mente. (Fanny Martins, 2024, entrevista).

A trajetória marcada pela mobilidade permitiu a Fanny vivenciar, de forma sensível, tanto as tensões quanto as possibilidades associadas à condição diaspórica. Seu contato com as plataformas digitais foi intensificado não apenas pela busca de apoio em momentos de crise, mas também pelo desejo de promover o diálogo entre cabo-verdianos espalhados pelo mundo. Por isso, para além de seu próprio perfil no *Instagram* ([@fanny_mmartins](https://www.instagram.com/fanny_mmartins)³²), que atualmente conta com aproximadamente 21 mil seguidores, onde também compartilha conteúdos voltados à temática do empoderamento da mulher crioula, autoestima, vida saudável, saúde mental e críticas sociais baseadas no bom humor e carisma, ela decidiu criar um espaço dedicado exclusivamente ao diálogo mais sério, aprofundado, aberto e transparente.

Assim, o surgimento da plataforma foi, segundo sua própria idealizadora, uma resposta ao que identificava como lacunas de conversas sobre temas “delicados” como saúde mental, autoestima, abusos, relacionamentos e preconceitos diversos. No entanto, conforme reiterado por Fanny, o *Falar Tabu* não se restringe a ser um simples canal de exposição de problemas sociais. A iniciativa assume a forma de movimento ou, como ela mesma define, “tribo”, onde as pessoas podem se reconhecer e trocar histórias sem julgamentos.

A atuação de Fanny Martins se insere em um cenário mais amplo de mobilização transnacional cabo-verdiana. Como destacam Lima-Neves e Pilgrim (2021b) além de questões de identidade, o surgimento das mídias sociais transformou a forma como a informação é compartilhada entre os cabo-verdianos nos Estados Unidos, em Cabo Verde e em outros locais da diáspora. Isso além de facilitar o compartilhamento de conteúdo, também permitiu que as diásporas dialogassem criticamente sobre tópicos relevantes para toda a comunidade, conectando vozes de diferentes gerações e geografias.

Influenciadores cabo-verdianos das redes sociais têm usado suas plataformas para realizar campanhas de conscientização sobre educação, positividade corporal e arrecadação de material escolar. Temas que antes eram considerados tabus – como queeriness, violência nos relacionamentos, positividade corporal, colorismo e se a língua nacional, Kriol/Kriolu/Crioulo, deve ou não se tornar a língua oficial de Cabo Verde – agora são amplamente discutidos nas redes sociais por páginas de

³² Disponível em < https://www.instagram.com/fanny_mmartins/ >. Último acesso em: 12 mai. 2025.

influenciadores cabo-verdianos de toda a diáspora, como Cabo Queer, Fanny Martins, e Nos é Kriolas. (Lima-Neves; Pilgrim, 2021a, p. 4, *tradução da autora*)³³.

Um dos elementos-chave da atuação de Fanny Martins é a adoção do crioulo cabo-verdiano como língua central das postagens, *lives* e interações. Para ela, falar em crioulo nas redes sociais não é apenas preferência pessoal, mas um ato político e cultural. Embora a página também inclua interlocutores que não falam o crioulo, a escolha de se comunicar na língua materna sugere a ênfase em valorizar expressões culturais autóctones e em combater a ideia, reproduzida em certos círculos, de que o português ou o inglês seriam idiomas “superiores”. Aqui, a língua se torna um território simbólico de resistência.

Assim, ao falar em crioulo, Fanny reafirma sua identidade e permite que seu público-alvo se reconheça naquele espaço, nutrindo um senso de pertencimento transnacional. 95% do conteúdo é publicado em crioulo, conforme Fanny explica: “Se a mensagem é para os cabo-verdianos, e eu estou falando uma língua que eles não entendem, qual é o ponto?”.

O *Instagram* do *Falar Tabu* se estrutura em publicações no *feed*, *stories*, *lives* e anúncios de eventos ou campanhas, reforçando continuamente o convite à participação coletiva. A primeira postagem data de 01 de março de 2020, enquanto a mais recente, analisada até dezembro de 2024, reflete a continuidade do projeto. Com mais de 166 postagens e cerca de 3.581 seguidores, a página exibe engajamento, sobretudo entre mulheres cabo-verdianas, conforme apontam as métricas acompanhadas por Fanny.

Para promover o engajamento, o *Falar Tabu* usa uma variedade de estratégias, incluindo *stories* interativos, sessões de perguntas e respostas ao vivo e *hashtags* como #protejinosmeninuu e #paradimatanu. Essas ferramentas não apenas incentivam a participação, mas também criam um senso de comunidade entre os seguidores.

A promoção de *lives* se tornou uma das marcas mais fortes da iniciativa. Divulgadas com antecedência de dois a sete dias, essas transmissões ao vivo ocorrem geralmente aos domingos, dia em que muitos cabo-verdianos da diáspora estão mais disponíveis. Seus objetivos, explicitados nas bios do *Instagram* e *YouTube*, se estruturam a partir de 3 pilares principais: 1 – Promover saúde mental através de diálogos abertos (*Kura*). 2 – Desconstruir tabus ligados a traumas históricos (escravidão, colonialismo) e contemporâneos (colorismo,

³³ Texto original: Cabo Verdean social-media influencers have used their platforms to hold campaigns for education awareness, body positivity, and school supply drives. Topics that have been, in the past, considered taboos—such as queerness, violence in relationships, body positivity, colorism, and whether or not the national language, Kriol/Kriolu/Crioulo, should become the official language of Cabo Verde—are now widely discussed on social-media platforms by Cabo Verdean influencer pages across the diaspora, like Cabo Queer, Fanny Martins, and Nos é Criolas (Lima-Neves and Pilgrim 2023, p. 4)

feminicídio) (*Kebra ciclo*); e 3 – Empoderar kriolas, na diáspora e em Cabo Verde, reforçando autoestima e combatendo narrativas de inferioridade (*Ileva povo*).

O primeiro, *Kura*, remete à ênfase em conversas sobre saúde mental, bem-estar e autoconhecimento. Em crioulo, o termo compreende não apenas à ideia de cura no sentido biomédico, mas a um cuidado integral, que envolve a comunidade e as relações afetivas. Assim como em muitas sociedades, em Cabo Verde, temas como cuidado emocional, especialmente no que tange transtornos como depressão, ansiedade e traumas psicológicos ainda são cercados por estigma e silenciados, o que dificulta o acesso a informações e suporte adequado.

Lobo (2024) evidencia como o cuidado é central na construção das relações cabo-verdianas, especialmente entre mulheres, se manifestando em práticas de apoio mútuo e reciprocidade que atravessam tanto o cotidiano familiar quanto as interações mediadas por novas tecnologias. No mesmo sentido, como aponta Lins, Parreiras e Hine (2020), o espaço digital pode ser apropriado como um ambiente de acolhimento, no qual indivíduos compartilham experiências e constroem novas formas de solidariedade. Dessa forma, *Kura* não se restringe ao autocuidado, mas assume um caráter coletivo.

A segunda dimensão está associada à necessidade de romper com padrões de opressão perpetuados ao longo da história. *Kebra Ciclo* remete à desconstrução de tabus ligados a traumas históricos (como a escravidão e o colonialismo) e contemporâneos (como colorismo e o feminicídio). Esse processo envolve tanto a revisão de discursos enraizados na sociedade cabo-verdiana quanto a proposição de novas narrativas que desafiem essas estruturas.

Questões como antinegritude (Anjos; Rocha, 2022), discriminação de gênero e violência doméstica são frequentemente silenciadas em espaços tradicionais de debate, mas encontram nas redes sociais um meio de visibilidade e contestação. No *Falar Tabu*, *Kebra Ciclo* opera por meio de *lives*, postagens e interações que incentivam a reflexão coletiva e a resignificação de experiências individuais. Esse movimento se alinha às discussões sobre memória coletiva e revisão do imaginário social (e.g. Bezerra, 2021), evidenciando como o questionamento das estruturas do passado é fundamental para a construção de novas formas de organização social no presente.

O terceiro eixo, *Ileva Povo*, concentra-se na promoção do empoderamento coletivo, especialmente das kriolas, tanto na diáspora quanto em Cabo Verde. Ele se manifesta em múltiplas dimensões, desde a valorização da identidade racial e de gênero até a construção de narrativas que reafirmam a dignidade e o protagonismo das mulheres cabo-verdianas.

A autoestima das mulheres negras tem sido historicamente minada por padrões estéticos eurocêntricos, discriminações baseadas em tom de pele e representações midiáticas que

reforçam estereótipos negativos. No *Falar Tabu*, o empoderamento ocorre por meio de debates sobre corpo, beleza, maternidade, relações afetivas e participação política, encorajando kriolas a reivindicarem sua identidade com orgulho e autonomia. Esse processo está diretamente ligado à luta contra narrativas de inferioridade, que são muitas vezes reproduzidas tanto no arquipélago quanto na diáspora.

Sendo assim, a promoção de representações positivas da população cabo-verdiana – especialmente das kriolas – é uma estratégia essencial para reafirmar identidades e construir novas referências de pertencimento e valorização cultural.

Eu chamo de "Pró-Cabo-Verde". Tipo, não importa onde eu estou, não importa como é que eu estou, eu sempre vou... **Eu sou um passaporte cabo-verdiano pelo mundo.** Então, qualquer oportunidade que eu tiver, é para promover o meu país. Até porque eu tive o sonho de viver fora. (...) Eu entendo, eu tenho essa percepção que, nós, os cabo-verdianos, viajamos para procurar uma vida melhor, mas quando a gente já encontrou, a gente tem que voltar para dar a nossa contribuição. Temos que. Para melhorar nosso país, para melhorar a economia do nosso país, a gente tem que. Então, eu, mesmo estando aqui, na minha mente, eu sempre sou um passaporte cabo-verdiano pelo mundo. (...) Então, como eu conecto com os cabo-verdianos mesmo estando aqui? Eu estou sempre criando projetos, vídeos, conexões... com PROUD [orgulho]. Sempre. Não importa onde eu estou. Porque é assim que eu penso. Eu sou passaporte. (Fanny Martins, 2024, entrevista).

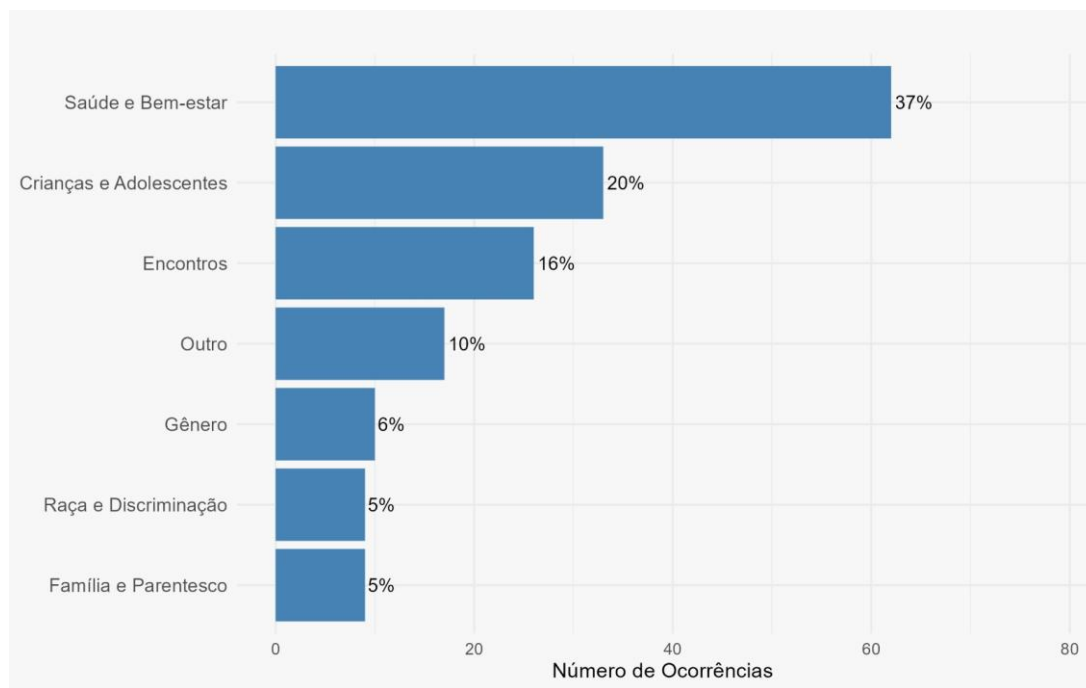
A construção da autoestima e do orgulho identitário é uma questão fundamental, uma vez que as representações sociais influenciam diretamente o modo como indivíduos e grupos se percebem e são percebidos na sociedade. Ao incentivar o fortalecimento pessoal e coletivo, o *Falar Tabu* age como um agente de transformação, oferecendo às cabo-verdianas um espaço onde suas vozes são legitimadas e onde a diáspora pode se conectar ativamente com os debates que ocorrem no arquipélago e em outras de suas comunidades pelo mundo. O reforço da autoestima e da valorização identitária, portanto, não se limita ao indivíduo, mas contribui para um processo mais amplo de reconfiguração de valores dentro da sociedade cabo-verdiana.

O projeto também envolve a participação de especialistas de diferentes áreas, como psicólogos, *coaches*, nutricionistas, médicas e terapeutas. Tal diversidade reforça o caráter interdisciplinar das atividades e oferece respaldo técnico aos debates. *Workshops* de desenvolvimento pessoal, palestras sobre saúde mental e informações de cunho médico se somam a relatos de vida e experiências subjetivas.

Das 166 postagens na página até a data da última revisão do conteúdo realizada para esta pesquisa, em dezembro de 2024, elas foram categorizadas em 7 eixos temáticos: (i) Saúde e Bem-estar; (ii) Gênero; (iii) Racismo e Discriminação; (iv) Família e Parentesco; (v) Crianças e Adolescentes; (vi) Encontros; e (vii) Outros. Na categoria “outros” foram incluídos posts da campanha “Selebra Nos Guentis”, com 6 posts, e outros que não se encaixavam em nenhuma

das outras categorias como, por exemplo, mensagens de RIP a pessoas queridas que participaram do *Falar Tabu*, incentivo a campanhas para ajudar os outros e coisas parecidas.

Figura 5 - Categorias principais do conteúdo das postagens na página *Falar Tabu*¹



Fonte: Elaboração da autora. 2025.

Nota: ¹Cada postagem foi categorizada em apenas uma das 7 categorias (Saúde e Bem-estar, Gênero, Racismo e Discriminação, Família e Parentesco, Crianças e Adolescentes, Encontros e Outros). Assim, mesmo quando o conteúdo aborda mais de uma categoria, eu escolhi apenas uma como a principal para classificá-lo.

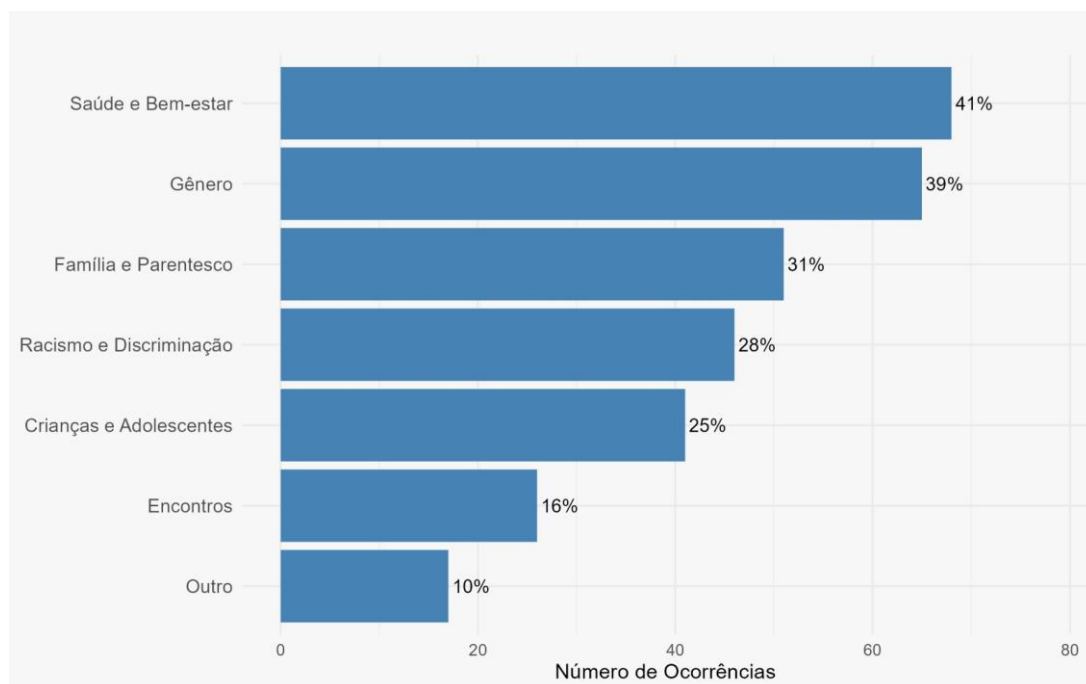
A Figura 5 demonstra que a categoria Saúde e Bem-estar é a mais frequente, com (62, 37%) das postagens, indicando o protagonismo dessa pauta no projeto. Em seguida, destacam-se os temas voltados às Crianças e Adolescentes (33, 20%) e aos Encontros (17, 16%), que refletem a atenção da página à formação de espaços de partilha e ao cuidado com as novas gerações. Gênero, Família e Parentesco, e Raça e Discriminação aparecem com proporções menores, embora extremamente relevantes na construção da proposta do *Falar Tabu*.

Por outro lado, quando se considera que uma mesma postagem pode abordar mais de uma temática, a distribuição de conteúdos revela outras nuances. Na Figura 6, cada publicação foi classificada em todas as categorias que abrange, permitindo observar com mais clareza a interseção entre os assuntos tratados. Embora Saúde e Bem-estar continue sendo a categoria mais presente (41%), nota-se uma ampliação proporcional nos conteúdos relacionados a Gênero (39%) e Família e Parentesco (31%).

Isso indica que essas temáticas aparecem com frequência combinadas a outras, refletindo a complexidade das vivências retratadas na página e a maneira como diferentes

dimensões da vida social se entrelaçam. A classificação múltipla por postagem mostra que o conteúdo da *Falar Tabu* raramente se restringe a um único eixo, revelando uma abordagem transversal e interseccional das experiências cabo-verdianas.

Figura 6 - Categorias abordadas em cada postagem na página *Falar Tabu*¹



Fonte: Elaboração da autora. 2025.

Nota: ¹Cada postagem pode estar categorizada em mais de uma das sete categorias (Saúde e Bem-estar, Gênero, Racismo e Discriminação, Família e Parentesco, Crianças e Adolescentes, Encontros e Outros). Se o conteúdo aborda mais de um desses tópicos, ele estará representado em todas as classificações correspondentes (ou seja, mais de uma vez).

Como é possível observar nas Figuras 5 e 6, a maior parte das postagens da página se organiza em torno de temas como Saúde e Bem-estar – com destaque para saúde mental, prevenção ao suicídio, depressão e ansiedade –, Gênero (violência sexual, relacionamentos abusivos, feminicídio), Crianças e Adolescentes (especialmente no que tange à educação e ao abuso sexual), Família e Parentesco (maternidades, paternidades, relações familiares) e Racismo e Discriminação (identidade, antinegritude e preconceito). O lugar de centralidade ocupado pela saúde mental evidencia um afastamento significativo das formas tradicionais de lidar com esse tipo de sofrimento no contexto cabo-verdiano, como relatado com frequência ao longo das entrevistas conduzidas, das *lives* acompanhadas e das conversas na *Poderosa Conference*.

Antes envoltos em silêncio e tabu, esses temas ganham, na página *Falar Tabu*, um espaço legítimo de escuta compartilhada e diálogo. As *lives* no *Instagram*, assim como os vídeos no *feed*, se tornam veículos de sensibilização, denúncia e apoio mútuo, expondo não

apenas as experiências de sofrimento e resistência vividas por jovens e mulheres, mas também as lacunas de um sistema institucional que ainda engatinha na criação de políticas públicas voltadas à proteção das mulheres, à prevenção da violência doméstica e à promoção da saúde mental.

A ausência de serviços eficazes de acolhimento e apoio, somada à escassez de iniciativas governamentais que problematizem comportamentos violentos naturalizados nas relações íntimas, revela o quanto o ativismo digital vem ocupando um papel central na visibilização e no enfrentamento dessas questões. Ao nomear e romper esses silêncios, *Falar Tabu* articula, sob a expressão “kebra ciclo”, a urgência do enfrentamento a essas heranças culturais que naturalizam o sofrimento e perpetuam a omissão, reafirmando a urgência de novos discursos e práticas em torno do cuidado, da justiça e da dignidade.

Dessa forma, a noção de tabu, tal como mobilizada por minhas interlocutoras, não se refere a uma proibição formal nem a um conjunto de normas necessariamente definidas institucionalmente³⁴. Ela diz respeito, sobretudo, àquilo que não se pode ou não se deve dizer – os silêncios impostos ou naturalizados na vida social cabo-verdiana. Tabu, nesse contexto, é tudo aquilo que “se varre para debaixo do tapete”, que “não se fala”, que “se guarda para si”.

Refere-se a experiências marcadas por dor, vergonha ou julgamento, como abuso sexual, aborto, depressão, racismo, violência doméstica, religião, sexualidade, e até mesmo o uso da língua crioula em certos espaços. Falar sobre esses temas é considerado incômodo, perigoso ou inadequado. Por isso, o tabu funciona como um mecanismo social de contenção: ele restringe a fala, modela comportamentos, e protege uma certa ordem moral, frequentemente associada à respeitabilidade, ao silêncio e ao sacrifício.

Mas o tabu não é apenas aquilo que se silencia – é também aquilo que fere por ser silenciado. Ele evoca sentimentos de frustração, culpa, solidão e injustiça, ao mesmo tempo em que reforça hierarquias de poder e desigualdade de acesso à escuta e à legitimação da experiência. A importância de “quebrar tabus”, como frequentemente expressam minhas interlocutoras, está justamente na criação de condições para que essas vivências possam ser ditas, partilhadas e reconhecidas.

³⁴ Conforme observa Venâncio (2024), a legalização do aborto em Cabo Verde – garantida pela Lei 9/III/1986 até a 12ª semana de gestação – não foi suficiente para eliminar o estigma social que envolve o procedimento. Apesar do respaldo legal, o aborto segue sendo objeto de silenciamento e julgamento moral, sobretudo por parte das elites e instituições de saúde, o que contribui para sua permanência como tema tabu. Esse caso evidencia que o tabu não está necessariamente vinculado à ilegalidade de uma prática, mas às formas como ela é socialmente percebida, regulada e silenciada.

Embora surjam em formatos e contextos distintos, essa perspectiva se aproxima do que propõem Celeste Fortes e Lourdes Fortes, no projeto *O G da Questão* (2022). Em sua apresentação, as autoras afirmam:

Semanalmente, contrariamos o silenciamento, tornamos nossas as preocupações, as dores, as queixas, as ansiedades e os traumas de muitas outras mulheres. Dizemos que não há tema que não possa ser abordado e discutido. O nosso desejo é dar voz a assuntos tantas vezes tabu, para que possam entrar na normalidade das nossas sociabilidades. (Fortes; Fortes, 2022, p. 13).

De modo semelhante ao *Falar Tabu*, romper o silêncio é entendido como um gesto que desafia estruturas morais rígidas e propõe novas formas de escuta pública sobre as experiências femininas cabo-verdianas. Ambas as iniciativas reconhecem que os tabus não se rompem apenas com coragem individual, mas com a construção de espaços coletivos de confiança, afeto e diálogo. Ainda que em formatos diferentes, elas exemplificam bem, cada uma a sua maneira, como as mídias – digitais ou tradicionais – podem ser mobilizadas como espaços, ferramentas e agentes de transformação social, conectando saberes, experiências e subjetividades em prol de uma política da visibilidade e do cuidado.

Falar, nesse caso, não é apenas expor: é interromper o ciclo de silenciamento, vergonha e exclusão que se transmite por gerações. Ou seja, quebrar o tabu é um gesto de enfrentamento, mas também de cuidado e reconstrução coletiva. Como mostram os relatos que emergem nas páginas do projeto *Falar Tabu*, nos episódios de *O G da Questão* e nas entrevistas realizadas nesta pesquisa, falar sobre o que dói pode ser um primeiro passo para curar – ou, ao menos, para não adoecer em silêncio.

Ademais, nas entrevistas concedidas por Fanny Martins, percebe-se uma preocupação constante com o tema do empoderamento das mulheres cabo-verdianas. Em suas falas, ela retoma o passado histórico de opressões, enfatizando marcas deixadas pela escravidão, pelo racismo e pela falta de valorização da voz feminina.

Int. Poderosa: Why do you think it's important to promote confidence in Cabo Verdean women?

Fanny Martins: “Because we are not used to it. Because for years and years, tracing back to slavery, we were brainwashed to think that who we were, our skin, our hair, our nose, our lips, our being, was inferior, we were taught to think that our voice didn't matter, so confidence is something new for us. There is a lot of work that needs to be done to change that narrative. It's crucial that we continue to promote confidence in our communities, it's the only way for us to break the cycle for the next generation.

Ent. Poderosa: Por que você acha importante promover a autoestima nas mulheres cabo-verdianas?

Fanny Martins: “Porque não estamos acostumadas. Porque durante anos e anos, desde o tempo da escravidão, fomos submetidas a uma lavagem cerebral para pensar que quem éramos, nossa pele, nosso cabelo, nosso nariz, nossos lábios, nosso ser, era inferior; fomos ensinadas a pensar que nossa voz não importava, então a confiança é algo novo para nós. Há muito trabalho a ser feito para mudar essa narrativa. É crucial que continuemos a promover a autoestima em nossas comunidades; é a

única maneira de quebrarmos o ciclo para a próxima geração. (Poderosa Conference, *site*³⁵, *tradução da autora*).

Esse repertório de vivências, carregado de memórias dolorosas, ajuda a compreender por que a autoestima e o resgate da imagem positiva de si são considerados pilares do projeto. Ao mesmo tempo, expõe-se a urgência de discutir saúde mental em uma comunidade em que o estigma e o silêncio perpetuam sofrimentos.

O *Falar Tabu* também se destaca pelo engajamento em questões emergenciais, como a campanha *#protejinosmininu*, que denuncia normalizações culturais em torno do abuso sexual infantil. Postagens marcadas como “gatilho” apresentam imagens e questionamentos dirigidos à comunidade, estimulando o debate sobre responsabilização e urgência de denúncia.

Figura 7 - Falar Tabu. Tema: Crianças e Adolescentes, campanha *#protejinosmininu*

Participa di kampanha
"É ka Normal"
#protejinosmininu

Como?

1- scodji um frazi di cartaz

2- Grava video ta fla kel frazi

3- Manda video pa @falartabu

Frases:

- 1- É KA NORMAL: é ka normal fazi sexo ku criança
- 2- É KA NORMAL: é ka normal sota mininu
- 3- É KA NORMAL: é ka normal manda mininu bai kumpra bebida alcoolica
- 4- É KA NORMAL: é ka normal dexe mininu bai festa di adulto
- 5- É KA NORMAL: é ka normal mininu obi musica ku palavrom nel
- 6- É KA NORMAL: é ka normal dexe mininu nunpriti na rua
- 7- É KA NORMAL: é ka normal bu falta mininu respeito
- 8- É KA NORMAL: é ka normal ranja mininu pikena/mos
- 9- É KA NORMAL: é ka normal dexe mininu em conta di otu mininu
- 10- É KA NORMAL: é ka normal mostra mininu nos parti intimo na rua
- 11- É KA NORMAL: é ka normal usa palavrom frenti mininu
- 12- É KA NORMAL: é ka normal fora mininu xinta na ragaz di ninguem
- 13- É KA NORMAL: é ka normal usa mininu como escravo domestico
- 14- É KA NORMAL: é ka normal bisti mininu sima alguem grandi
- 15- É KA NORMAL: é ka normal dexe mininu brinka na rua ti as tanta di noti
- 16- É KA NORMAL: é ka normal dexe mininu oiça nuvela
- 17- É KA NORMAL: é ka normal manda mininu kala boka
- 18- É KA NORMAL: é ka normal adulto discuti frenti mininu
- 19- É KA NORMAL: é ka normal mininu ku acesso a redi social sem controlu
- 19- É KA NORMAL: é ka normal bu fica calado, enquanto nos mininu sta maltratado.

falartabu Bu kre participa des kampanha pa sensibilizason e chamado di atenção kontra violência pá nos crianças?

Grava video ta fla 1 di kes fazes li bu manda pa li!

Obrigada menos

falartabu Bu kre participa des kampanha pa sensibilizason e chamado di atenção kontra violência pá nos crianças?

Grava video ta fla 1 di kes fazes li bu manda pa li!

Obrigada menos

Fonte: *Falar Tabu* (@falartabu). *Instagram*.

³⁵ Fanny Martins. *Poderosa Conference*, 2021. Disponível em: <<https://www.poderosaconference.com/poderosa-spotlights/fanny-martins>>.

Essas ações demonstram a vocação política do projeto, ao não temer abordar pautas controversas e ao promover a discussão coletiva sobre traumas que atravessam gerações. Além dos conteúdos informativos, a página também investe em narrativas pessoais. Fanny frequentemente compartilha partes de sua própria história, inclusive sua experiência com ideação suicida em 2016, e como encontrou apoio nas redes sociais ao perceber que muitas outras pessoas enfrentavam desafios semelhantes.

Uma particularidade relevante é o caráter “terapêutico” dessas *lives*, tal como sublinhado por Fanny. Não se trata de uma terapia informal em grupo, mas de um espaço de escuta coletiva em que relatos de violência, sofrimento psíquico e inseguranças são reconhecidos e validados.

Em entrevista, Fanny menciona que a maior parte do público é formada por cabo-verdianos na diáspora – particularmente nos Estados Unidos, França, Portugal – e por cabo-verdianos residentes no arquipélago. Ela estima que a maioria do público seja feminina, o que coincide com a intenção de alcançar crioulas em situação de isolamento, que, ao se conectarem virtualmente, sentem-se menos sozinhas em seus desafios diários. Apesar disso, a presença masculina tem crescido, especialmente em debates sobre machismo e masculinidade, evidenciando a possibilidade de estabelecer pontes de diálogo para além das fronteiras do feminino.

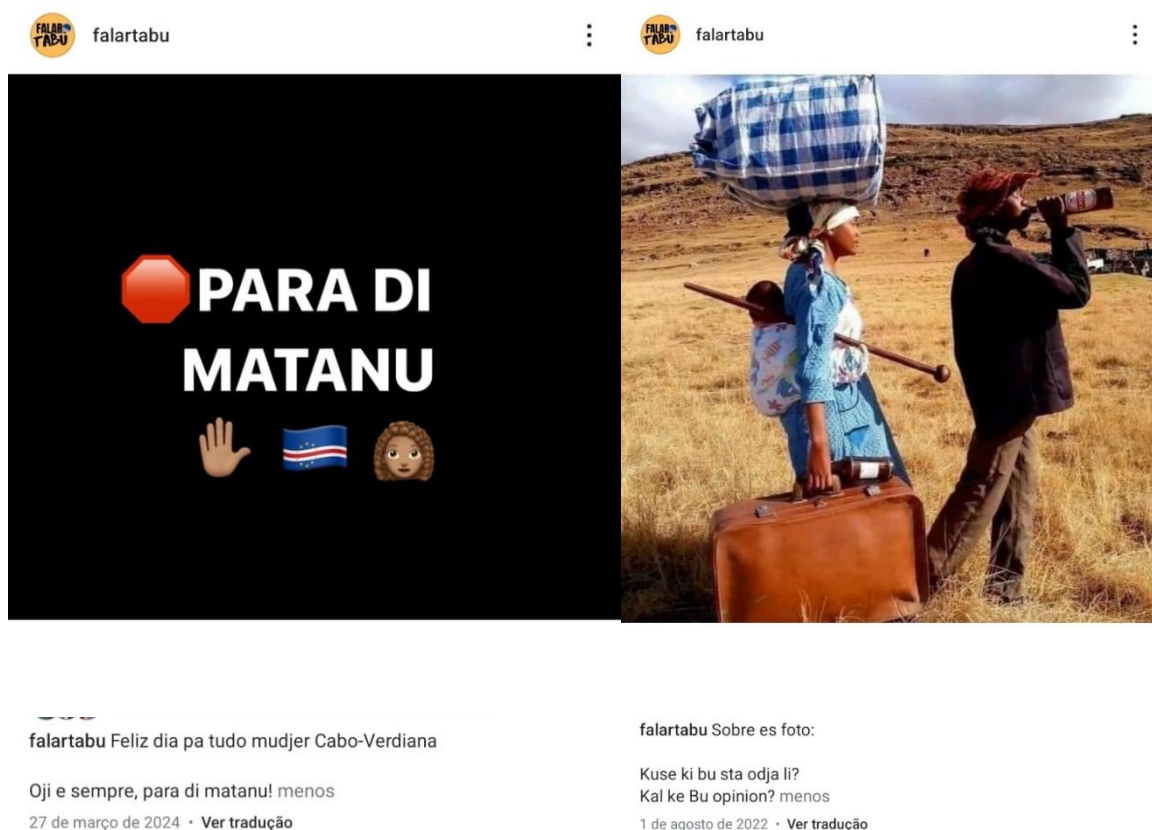
Não obstante, o *Falar Tabu* não se restringe às questões de violência e saúde mental. Há igualmente postagens sobre empreendedorismo, educação de crianças, feminismo, cuidado do corpo, doação de cabelo para pacientes com câncer e outras manifestações de solidariedade. A diversidade de temas atesta a amplitude com que o projeto busca mobilizar a comunidade, estimulando que tanto mulheres quanto homens repensem normas culturais e participem ativamente das discussões.

Lives com psicólogos e debates sobre paternidade, por exemplo, propõem uma revisão crítica de comportamentos considerados naturalizados, sinalizando a relevância de envolver a totalidade da comunidade em processos de mudança social. Em diversas *lives* e postagens, o *Falar Tabu* promove discussões sobre o papel dos homens na perpetuação de estruturas patriarcais e incentiva a reflexão sobre a responsabilidade coletiva na prevenção de abusos.

Mais do que espaços de denúncia, essas plataformas funcionam como circuitos de escuta, aprendizagem e articulação afetiva, onde criadoras de conteúdo e suas audiências constroem sentidos compartilhados a partir de vivências diversas, mas atravessadas por opressões comuns. Como aponta Vaah (2025), esse tipo de engajamento digital, liderado por

mulheres negras, torna-se ferramenta de transformação ao propor outras formas de narrar e reparar experiências marcadas por silenciamento e desigualdade.

Figura 8 - Falar Tabu. Tema: Desigualdade de Gênero



Fonte: *Falar Tabu* (@falartabu). *Instagram*.

Fanny Martins, em várias ocasiões, reforça a importância de trazer à tona relatos que permanecem ocultos na esfera familiar ou comunitária. Essa dimensão pessoal confere ao *Falar Tabu* um caráter confessional e empático, favorecendo a sensação de acolhimento e solidariedade. Esse gesto de exposição não se limita a uma narrativa de denúncia; ele também busca fomentar redes de apoio, com encaminhamentos práticos, auxílio psicológico e compartilhamento de estratégias de enfrentamento.

Um elemento que chama a atenção na trajetória de Fanny é sua capacidade de mobilização. Ao promover a série de *lives* “Crianças pá Futuro”, por exemplo, criou-se um espaço para discutir a educação e a proteção infantil, reunindo pais, mães e diversos profissionais. Eram *lives* voltadas a discutir métodos de educação parental, importância da participação dos pais nos estudos e outras práticas que buscam fortalecer o desenvolvimento infantil.

Como consequência de tamanha diversidade temática, o *Falar Tabu* articula-se com movimentos como o “*Selebra nos guentis*”, enfatizando a celebração de conquistas individuais ou coletivas na comunidade cabo-verdiana.

Figura 9 - Falar Tabu, campanha *Selebra Nos Guentis*



Fonte: *Falar Tabu* (@falartabu). *Instagram*.

Como exemplificado na Figura 9, essas postagens buscam subverter o habitual silenciamento ou menosprezo de êxitos pessoais, principalmente quando obtidos por mulheres negras, jovens ou pessoas em situação de vulnerabilidade.

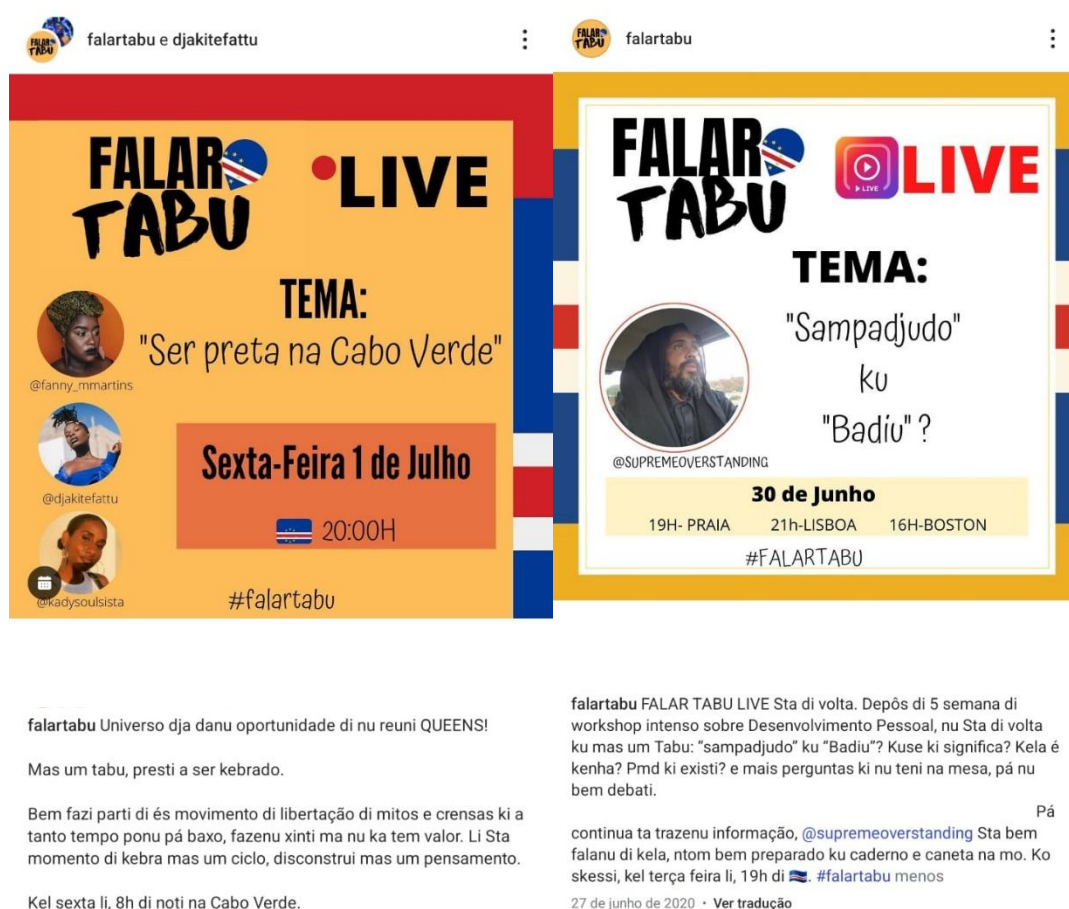
Fanny também usa de sua plataforma para denunciar injustiças, pedir doações e ampliar a conscientização sobre questões que variam da violência sexual a necessidades materiais de grupos específicos. A sensibilização do público culminou em ações concretas de apoio a famílias em situação de vulnerabilidade, demonstrando como a atuação digital pode desaguar em resultados tangíveis na esfera social.

Durante as entrevistas, Fanny Martins enfatiza a importância de manter o foco nas causas cabo-verdianas, mesmo quando há pedidos para produzir conteúdo em inglês. Tal

escolha reforça o caráter diaspórico e, sobretudo, a fidelidade a uma audiência que se identifica com a língua materna, o que diferencia o *Falar Tabu* de inúmeras outras páginas. A opção de falar primordialmente em crioulo fortifica, portanto, uma comunidade linguisticamente ancorada na identidade cabo-verdiana.

Nesse contexto, a discussão sobre “colorismo” e racismo ganha especial relevância. Vários depoimentos na página apontam para a persistência de hierarquizações baseadas em tonalidades de pele, tanto em Cabo Verde quanto na diáspora.

Figura 10 - Falar Tabu. Tema: Racismo e Discriminação



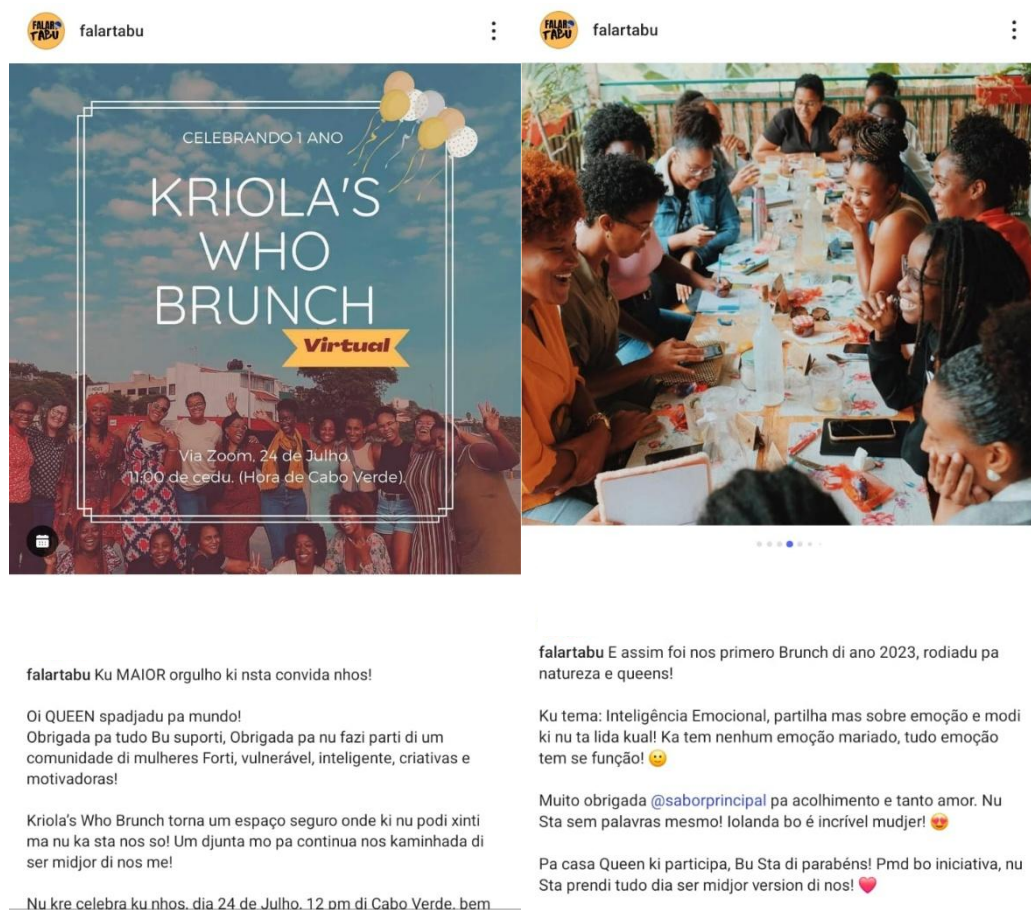
Fonte: *Falar Tabu* (@falartabu). *Instagram*.

Como discutido anteriormente, ao expor tais questões em *lives* e postagens, o “*Falar Tabu*” busca confrontar o que afirma serem velhos preconceitos e chama atenção para a necessidade de uma compreensão mais profunda dos processos históricos de colonização e escravização que incidiram sobre o arquipélago. Ao ocupar as redes com esse tipo de discurso e escuta, projetos como o *Falar Tabu* não apenas rompem com uma lógica de ocultamento social, mas também atualizam práticas de cuidado e solidariedade em escala transnacional,

apoiando-se em tecnologias de comunicação para ativar vínculos, produzir conhecimento situado e criar redes sustentadas pela partilha.

Apesar de sua origem virtual, o *Falar Tabu* extrapola o *online* por meio de encontros presenciais, *workshops*, “hikings” e até “brunches” que reúnem kriolas para partilhar experiências, aprender sobre suas raízes e debater soluções coletivas. Essa transversalidade entre os mundos virtual e físico evidencia as redes sociais não apenas como plataformas de difusão, mas como pontes que impulsionam encontros reais de solidariedade e transformação social (Coleman, 2010).

Figura 11 - Falar Tabu. Tema: Encontros



Fonte: *Falar Tabu* (@falartabu). *Instagram*.

Tais eventos servem não apenas para fortalecer vínculos afetivos e colaborativos, mas também para criar símbolos de coesão que se tornam referências na comunidade. Desse modo, o digital e o presencial não se opõem, mas se entrelaçam, reforçando a ideia de que as redes sociais operam como ferramentas híbridas na produção de sociabilidade e militância.

Como elabora Barros (2009), a dinâmica do ativismo digital não segue um único caminho. Em vez de se restringir ao ambiente *online*, ela se desenvolve de forma multidirecional: por vezes, iniciativas consolidadas em territórios físicos encontram nas redes um meio de ampliar seu alcance e mobilizar novos públicos; em outras, são ações que nascem no espaço virtual e, a partir dele, ganham materialidade em contextos geográficos específicos. Em ambos os casos, evidencia-se que as tecnologias digitais não substituem, mas reconfiguram e potencializam formas de engajamento social, permitindo que práticas iniciadas em um campo – seja ele físico ou digital – encontrem continuidade, ressonância e desdobramentos no outro.

A trajetória pessoal de Fanny Martins, atravessada por períodos de depressão, pelo divórcio e pela distância física de sua filha, representa como experiências individuais se entrelaçam com problemáticas sociais mais amplas, como o silenciamento de sofrimentos, o estigma em torno da saúde mental e a ausência de suporte institucional adequado em Cabo Verde. Ao escolher falar publicamente sobre essas vivências, Fanny assume uma abordagem que não apenas visibiliza temas historicamente tabu, mas também estimula outras pessoas a romperem o silêncio, o medo e a vergonha associados a esses tópicos.

A consolidação do projeto nas redes sociais demonstra como sujeitos em contextos migratórios e pós-coloniais têm se apropriado de ferramentas digitais para construir pertencimento, fortalecer laços afetivos e disputar narrativas sobre identidade, gênero, saúde e história. Com alcance significativo entre cabo-verdianos na diáspora – especialmente nos Estados Unidos e na Europa – e também dentro do arquipélago, a página funciona como um ponto de conexão simbólica, contribuindo para a transmissão de valores culturais, o uso contínuo do crioulo e o engajamento com pautas de transformação social.

Ademais, em eventos como a *Poderosa Conference*, onde Fanny Martins foi convidada a discursar sobre o que chama de “traumas geracionais” e “tabus sociais”, assim como temas relacionados a autoestima e “colorismo”, ilustra-se o reconhecimento público do projeto como instância de representatividade. Nessas ocasiões, sua atuação transcende a de influenciadora digital, aproximando-se da figura de uma líder comunitária, cujas ações articulam práticas de resistência, empoderamento e reconstrução identitária.

Contudo, o percurso do projeto não está isento de tensões. Entre os desafios enfrentados estão a instabilidade financeira, as limitações técnicas para manutenção da página e o impacto emocional de lidar com relatos dolorosos e comentários mal-intencionados de usuários da plataforma que não concordam com as discussões e intenções da iniciativa. Soma-se a isso a hostilidade de setores conservadores que, nas redes, reagem com ataques a qualquer tentativa de romper com normas sociais arraigadas.

Dessa forma, reconhece-se que o *Falar Tabu*, de um ponto de vista metodológico, oferece um campo rico para a investigação antropológica em ambientes digitais, ao permitir acompanhar como práticas de engajamento e contestação se desenrolam, assim como uma oportunidade de acompanhar discussões e agências de interlocutoras de pesquisa. Ademais, materiais como essas *lives*, assim como as demais postagens e seus comentários formam um conjunto valioso de dados, especialmente quando combinados às entrevistas conduzidas e observações realizadas também em espaços de diálogo presenciais – onde estão em ação “materializada” atores do campo digital. Essa materialidade digital permite explorar não apenas os conteúdos compartilhados, mas os modos de escuta, recepção e mobilização que se dão em torno deles, em ambos os espaços.

Nesse sentido, a relevância antropológica do *Falar Tabu* está em sua capacidade de lançar luz sobre processos contemporâneos de reconfiguração do político, do íntimo e do coletivo. Inserido no contexto de uma diáspora historicamente marcada por silenciamentos e resistências, o projeto revela como sujeitos comuns, em especial mulheres jovens, têm mobilizado o digital para reconstruir pertencimentos, reelaborar memórias e propor novos horizontes de vida, dentro e fora de Cabo Verde.

O valor antropológico deste estudo se evidencia na forma como o “*Falar Tabu*” ajuda a compreender processos mais amplos de (re)construção identitária e (re)elaboração de memórias coletivas. A página não opera no vazio: está inserida num contexto histórico de mobilidade e diáspora cabo-verdiana, bem como num contexto sociopolítico que constantemente questiona as fronteiras entre o que é público e o que é privado, o que é “normal” e o que é “tabu”.

O *Falar Tabu* constitui, de maneira sensível e situada, um exemplo expressivo de como cabo-verdianos, em especial mulheres e juventudes, têm se apropriado do meio digital para reivindicar visibilidade, enfrentar violências e construir novas formas de solidariedade. Sua experiência reafirma a relevância de aprofundar pesquisas sobre comunidades virtuais, evidenciando o potencial do campo digital como espaço privilegiado para observar disputas simbólicas e processos de transformação cultural. Trata-se de um terreno fértil para a promoção de pautas críticas e para a (re)construção de pertencimentos entre aqueles que transitam entre Cabo Verde e diferentes contextos no mundo.

Nesse sentido, a partir do diálogo teórico, a atuação digital na página *Falar Tabu*, ecoa de modo intrigante a noção de *Third Space* proposta por Bhabha (2004). Ao utilizarem de suas páginas no *Instagram* para discutir temas considerados “tabu” em sua sociedade, elas não apenas conectam diásporas dispersas, mas criam “ambientes intermediários” onde identidades são negociadas através de tensões e hibridismos. Nessas plataformas, questiona-se a utilização

do português sobre o crioulo, descontroem-se estereótipos coloniais e práticas culturais são reinterpretadas em diálogo com experiências diaspóricas – dinâmicas que reverberam a ideia de cultura como processo contínuo de tradução e deslocamento de Bhabha (2004).

Embora o autor não aborde diretamente o digital, a forma como essas mulheres transformam redes sociais em espaços de *kura* e disputa sugere uma ressignificação contemporânea do “Terceiro Espaço”. Nelas, o “entre-lugar” deixa de ser apenas metáfora pós-colonial para tornar-se prática concreta, onde o passado (traumas geracionais) e o presente (ativismo digital) coexistem em constante reconfiguração.

Por fim, o projeto *Falar Tabu* ilustra a interligação teórica entre Bhabha e Schiller. Nele, o *Instagram* funciona como um Terceiro Espaço (Bhabha), onde mulheres cabo-verdianas, nas ilhas e na diáspora, dão voz a suas histórias, ao que significa ser kriola a partir de suas próprias vivências e vozes, ressignificam símbolos coloniais e desafiam tabus sociais, como a antinegritude e saúde mental, onde a cultura cabo-verdiana passa por transformações, e essas interações, que misturam crioulo, português e referências culturais globais, exemplificam uma hibridização como descrita por Bhabha. Simultaneamente, a iniciativa opera dentro de um campo social transnacional (Schiller; Basch; Blanc-Szanton, 1992; 1995; 1998; 2010), este, material e concreto, que conecta participantes em Cabo Verde, EUA, Brasil e Europa através de redes de apoio, trocas de recursos e mobilização política; uma rede de mulheres que trocam apoio material, organizam eventos presenciais e pressionam por políticas públicas em Cabo Verde.

A consolidação das redes sociais como arenas de sociabilidade e expressão cultural tem se firmado como objeto amplamente discutido na academia, inclusive quando associada às dinâmicas de migração e contextos de diáspora. Conforme o documento Estratégia da Economia Digital de Cabo Verde (EEDCV) sugere, superar as limitações à transformação digital de Cabo Verde dependerá, em grande parte, da capacidade de mobilizar a diáspora como fonte de financiamento alternativo e conhecimento técnico. A participação da diáspora é apontada como crucial não apenas para a expansão de *startups* no mercado local e internacional, mas também para a retenção de talentos no setor de tecnologia da informação e comunicação (TIC), por meio da criação de oportunidades de inovação e crescimento interno.

No contexto das redes sociais digitais, práticas de cuidado, resistência e empoderamento emergem como dimensões centrais na reconfiguração dos laços transnacionais e na produção de novas formas de pertencimento. No caso do *Falar Tabu*, essas dinâmicas se manifestam através de três pilares fundamentais: *Kura* (cuidar), *Kebrá Ciclo* (quebrar ciclos) e *Ileva Povo* (elevar o povo), que estruturam sua atuação enquanto plataforma de debate, acolhimento e

transformação social. Esses pilares não operam de forma isolada, mas se entrelaçam na construção de um espaço que busca promover saúde mental, desconstruir tabus e fortalecer a autoestima das kriolas, tanto na diáspora quanto em Cabo Verde.

Neste capítulo foi explorado o projeto *Falar Tabu*, cuja origem e atuação estão intrinsecamente ligadas à experiência cultural e migratória cabo-verdiana. Por meio de conteúdo compartilhado no *Instagram*, o *Falar Tabu* converte-se em um espaço de engajamento e discussão de “tabus” culturais dessa sociedade, estruturando-se, assim, como um campo fértil para a compreensão das relações entre redes sociais, identidades e práticas culturais e transformação social no mundo contemporâneo.

O caso do projeto ilustra, de maneira singular, como plataformas digitais podem não só aproximar pessoas dispersas geograficamente, mas também criar condições para discutir temas socialmente silenciados, criar, manter e desenvolver laços, assim como para a construção de identidades partilhadas. A abordagem aqui proposta se insere em uma perspectiva antropológica que vê a comunicação digital como parte essencial dos processos de construção de pertencimento e resistência, especialmente em contextos migratórios (Coleman, 2010).

Nesse contexto, as redes sociais assumem um papel multifacetado nas dinâmicas migratórias cabo-verdianas, operando simultaneamente como ferramentas, espaços e agentes de interação. Elas não apenas facilitam a comunicação entre os migrantes e suas redes, mas também se estabelecem como espaços cruciais para o diálogo, o apoio mútuo e o compartilhamento de experiências. Além disso, atuam como agentes na manutenção, descoberta e transformação de identidades transnacionais, possibilitando que cabo-verdianos na diáspora se conectem, redescubram ou mesmo ressignifiquem aspectos culturais e sociais vinculados ao país de origem – seja ele o próprio, o de seus pais ou de gerações anteriores.

A pesquisa em torno do “*Falar Tabu*” demonstra que redes sociais como *Instagram*, *Facebook* e *X (Twitter)* se tornam, ao mesmo tempo, campo de atuação e objeto de investigação. A análise das postagens, das *lives* e dos *stories* permite compreender como a interação *online* serve de estímulo para práticas *offline*, tais como *workshops*, encontros presenciais, caminhadas (como a “Kaminhada Terra Terra”³⁶) e campanhas de conscientização. Mais do que janelas para a realidade, essas plataformas são catalisadoras de mudanças e engajamentos que transbordam o universo digital.

³⁶ O *Kaminhada Terra-Terra* foi um projeto criado por Fanny Martins que organizava caminhadas e trilhas pela ilha de Santiago, em Cabo Verde. A iniciativa unia turismo, valorização do território e da economia local, ao mesmo tempo em que promovia bem-estar físico e mental.

A ideia de “kebra ciclo”, frequentemente acionada na página do “*Falar Tabu*”, expressa de forma contundente o objetivo de romper padrões intergeracionais de opressão e silenciamento. Para Fanny Martins, é imprescindível que as mulheres cabo-verdianas se enxerguem não como portadoras de uma narrativa de inferioridade, mas como sujeitos históricos que podem redefinir os rumos das próximas gerações. Tal proposta dialoga com outros movimentos diaspóricos no mundo contemporâneo, nos quais a visibilidade feminina se mostra crucial para a construção de novas narrativas identitárias.

A dimensão de resistência coletiva emerge quando observamos como essas discussões envolvem diferentes gerações de cabo-verdianos: aqueles que permaneceram no arquipélago e os que migraram, seja para os Estados Unidos, para a Europa ou para outras regiões da África. A plataforma consegue reunir indivíduos com diferentes visões de mundo e diferentes níveis de domínio do crioulo ou do português, unificando-os em torno de pautas que refletem dores e esperanças comuns. Nesse sentido, a língua crioula se torna um instrumento de fortalecimento cultural e político.

Em suma, os pilares *Kura*, *Kebra Ciclo* e *Ileva Povo* estruturam a atuação do *Falar Tabu* como um espaço de cuidado, transformação e empoderamento, no qual as redes sociais não apenas facilitam interações, mas também desempenham um papel ativo na reconfiguração de discursos e dinâmicas identitárias. A intersecção entre saúde mental, memória histórica e autoestima coletiva evidencia como a diáspora cabo-verdiana encontra, nas plataformas digitais, uma ferramenta essencial para a construção de novas formas de pertencimento e resistência. Assim, demonstra que as redes sociais não são apenas um reflexo das relações diaspóricas, mas agentes fundamentais na forma como essas relações se constroem, se transformam e se fortalecem no contexto contemporâneo.

Por fim, ao considerar o percurso do *Falar Tabu*, torna-se evidente que o digital não opera como um universo à parte, mas como uma extensão – e, ao mesmo tempo, uma reconfiguração – das dinâmicas sociais vividas por cabo-verdianas em distintos contextos. As experiências que se acumulam nas redes não apenas reverberam vivências pessoais, mas mobilizam afetos, memórias e expectativas que atravessam fronteiras, ativando conexões entre o cotidiano e o coletivo, entre o aqui e o lá. É nesse movimento entre esferas e presenças mediadas que se inscreve a experiência da *Poderoza Conference*, analisada no próximo capítulo. Ao deslocar o foco da página *online* para o encontro presencial, sigo acompanhando como essas mulheres constroem sentidos de pertencimento e elaboram suas narrativas de vida em espaços múltiplos, que não se excluem, mas se alimentam mutuamente.

CAPÍTULO 2 – “WE ARE, THEY ARE THE PODEROZA TEAM!”³⁷

Figura 12 - Poderoza Conference, 2024: Sessão de abertura



Fonte: Foto tirada pela autora no dia da Conferência, 09 mar. 2024.

Assim como o projeto *Falar Tabu*, analisado no capítulo anterior, a *Poderoza Conference* constitui um espaço de articulação de vozes femininas cabo-verdianas em diálogo com questões de identidade, pertencimento, gênero, raça e memória. Contudo, se no primeiro caso, os debates se dão de modo predominantemente digital, ainda que com impactos diretos no mundo social, a Conferência configura-se como um espaço presencial de encontro, aprendizado e celebração da identidade crioula, e que também apresenta uma íntima relação entre o ativismo *online* e o *offline*.

A centralidade conferida à Conferência neste capítulo deve-se ao modo como esse evento se tornou uma das experiências mais significativas do meu trabalho de campo etnográfico. Participar da edição de 2024, com o lema “Moving as a Community: from surviving to thriving”, me permitiu observar, em primeira mão, a materialização de dinâmicas que eu já havia identificado nas redes sociais, mas principalmente no que tange o fortalecimento

³⁷ Fala de abertura pronunciada por Terza Lima-Neves durante a Poderoza Conference de 2024. Tradução da autora: “Nós somos, elas são a equipe Poderoza!”

de laços transnacionais e a reinvenção de formas de ser e estar no mundo a partir de uma perspectiva marcada pela experiência migratória de mulheres cabo-verdianas. Além disso, a Conferência também me apresentou a outras dimensões da chamada “consciência feminista kriola”, que, segundo Pilgrim (2021) é caracterizada por sua complexidade, multiplicidade, historicidade e ancestralidade.

É importante destacar que minha presença na *Poderosa Conference* de 2024 não foi uma decisão aleatória, mas resultado direto do meu percurso em campo. Ao investigar o projeto *Falar Tabu* (*online* e assíncrono), tive a oportunidade de entrevistar sua idealizadora, Fanny Martins (*online* e síncrono), que me convidou para participar do evento (*offline* e síncrono), uma chance de nos conhecermos pessoalmente, e onde ela estaria atuando como *Social Media Manager*. Se, por um lado, as entrevistas *online* e as análises de páginas em redes sociais revelaram muito sobre os afetos, tensões e disputas simbólicas vivenciadas por essas mulheres, por outro, a experiência presencial na Conferência me possibilitou observar como essas discussões ganham corpo, performatividade e densidade em contextos físicos de encontro.

Como propõem suas criadoras, o objetivo da *Poderosa Conference* é construir pontes “bridging between and to us all” (Lima-Neves; Pilgrim, 2021a, p. 237), por meio da escuta ativa, da autorrepresentação, do empoderamento e da partilha de histórias. Trata-se de um esforço político, afetivo e intelectual de elaboração coletiva que se inscreve nas tradições de feminismos negros e decoloniais, mas com características próprias de uma diáspora cabo-verdiana que negocia múltiplas pertencas. Por outro lado, dado o enfoque nas relações diaspóricas de cabo-verdianas em território e contexto estadunidense, também são nítidas as influências da cultura local no movimento.

Dessa forma, será realizada uma detalhada descrição da *Poderosa Conference* em que, inicialmente, serão abordadas informações gerais, como a organização do evento, sua periodicidade, temas discutidos em edições anteriores, estratégias de divulgação etc. Em seguida, e mais especificamente, detalharei minha participação na edição de 2024: desde o momento inicial em que tomei conhecimento do evento, minha preparação para estar presente, as atividades desenvolvidas durante o encontro e as dinâmicas sociais ali observadas.

A análise se concentra em dois momentos-chave para as análises que me propus a realizar nesta dissertação: no primeiro, descrevo como ocorreu uma das seções temáticas das quais participei ao longo do dia; já no segundo, apresento uma curiosa e espontânea interação que tive com uma mulher e sua filha que divulgavam seu empreendimento no evento. Em cada uma delas, busco compreender como as temáticas se relacionam com o contexto mais amplo da diáspora cabo-verdiana e com os processos de construção de pertencimento e agência das

mulheres presentes. Além disso, trago impressões e narrativas colhidas em conversas informais com interlocutoras durante e após o evento, o que permitiu aprofundar as análises a partir da perspectiva de quem vive, sente e constrói esse espaço. Assim, ao entrelaçar os elementos *online* e *offline*, este capítulo contribui para reforçar a tese de que as redes sociais não operam isoladamente, tampouco substituem os encontros presenciais.

2.1 #PoderozaConference

A Conferência Internacional *Poderoza* nasceu da solidariedade, da sororidade e da busca. [...] Concordamos em nos unir e declarar ao mundo que este é o nosso momento, resgatar nossa história e legado, amplificar nossas vozes, arte, ativismo e trabalho, e reintroduzir as Kriolas ao mundo como *Poderozas*, ou mulheres empoderadas. (Lima-Neves; Pilgrim, 2021, p. 1, tradução da autora).³⁸

A presença de cabo-verdianos nos Estados Unidos é um fenômeno histórico, documentado desde o início do século XIX, com o advento dos navios baleeiros, principalmente na região da Nova Inglaterra (Batalha; Carling, 2008). Atualmente, essa região abriga numerosas comunidades cabo-verdianas, formadas por primeiras, segundas, terceiras ou mais gerações de imigrantes, que consideram que prosperaram e/ou estabeleceram raízes no país.

Nesse contexto, as mulheres cabo-verdianas desempenham um papel fundamental na formação e manutenção dessas comunidades, atuando como mães, esposas, profissionais e líderes (Grassi; Évora, 2007; Lima-Neves, 2015; Fortes; Challinor, 2020). De acordo com Lima-Neves (2015), elas assumem o protagonismo social e político, atuando como porta-vozes de uma identidade coletiva e sendo responsáveis pela preservação e promoção da cultura.

No entanto, discussões formais sobre questões específicas às mulheres e às relações de gênero nessas comunidades, apesar de imprescindíveis, ainda eram escassas e limitadas. Diante a contínua expansão da população cabo-verdiana nos EUA, a demanda por ações que visam preencher essa lacuna de espaços formais para a discussão, investigação acerca da vivência específica de kriolas³⁹ no país, também aumentava.

Concebida como uma resposta a essa demanda, a *Poderoza: International Conference on Cabo Verdean Women*⁴⁰ foi fundada em 2015, como um esforço colaborativo liderado por

³⁸ Texto original: *Poderoza International Conference* was born out of solidarity, sisterhood, and seeking. [...] We agreed to partner and to declare to the world that this is our time, to reclaim our history and legacy, to amplify our voices, art, activism, and work, and to reintroduce Kriolas to the world as *Poderozas* or empowered women. (Lima-Neves; Pilgrim, 2021, p. 1).

³⁹ Como explica Janine de Novais (2019), “Kriola, meaning Cabo Verdean woman. I spell it Kriola with a K, consistent with the Unified Alphabet for the Writing of Cabo Verdean (ALUPEC), but other forms include criola and crioula, which mimics Portuguese orthography” (p. 4).

⁴⁰ Tradução: *Poderoza: Conferência Internacional sobre Mulheres Cabo-verdianas*

duas acadêmicas e ativistas comunitárias cabo-verdianas, a Dr. Terza Silva Lima-Neves e a Dr. Aminah Fernandes Pilgrim. Planejada para ocorrer bienalmente, sua primeira edição teve lugar em 2016, no Providence College, em Providence, Rhode Island (EUA), representando um marco pioneiro na promoção do empoderamento e visibilidade de crioulas nos EUA.

A *Poderosa Conference* foi então desenhada como um espaço seguro e inclusivo, dedicado ao diálogo e reflexão, onde as mulheres cabo-verdianas podem compartilhar suas experiências e abordar os desafios específicos por elas enfrentados. A conferência também busca redefinir a imagem da mulher cabo-verdiana, capacitando-a a reivindicar sua identidade e agência como uma pessoa inteligente e *poderosa*⁴¹, capaz de tomar decisões estratégicas sobre sua vida e família (Lima-Neves; Pilgrim, 2021a).

Para tanto, ela foi estruturada no formato de um evento de duração de um dia, iniciado, em média, às 8 horas da manhã e encerrado por volta das 18 horas. Uma vez que o evento celebra o reconhecimento do papel fundamental das mulheres em suas comunidades, a data escolhida para cedia-lo é o dia internacional das mulheres, ou seja, desde sua primeira edição, ele ocorre no início do mês de março.

Assim, o evento é organizado com discussões em painéis, apresentações, *workshops* e palestras, e sessões temáticas, que ocorrem ao longo do dia e são divididas em blocos por horários. Nos intervalos entre as sessões, são oferecidas oportunidades de interação entre as participantes em momentos de refeições como café da manhã, almoço, lanches e nos eventos de abertura e encerramento da conferência.

Outras estratégias utilizadas pelas organizadoras do evento se concentram em ações como a promoção ativa e o alto engajamento nas redes sociais, o estabelecimento de parcerias com organizações afins e a facilitação de oportunidades de *networking* e colaboração entre as participantes. Por meio dessas ações, a conferência visa relembrar a agência individual e a força coletiva das mulheres cabo-verdianas, proporcionando um ambiente para a troca de informações, recursos e aprendizado mútuo. Desse modo, o evento busca capacitar seu público e enfrentar questões relacionadas à imigração, construção de comunidade, gênero, violência doméstica, autoimagem, saúde física e mental, educação, ativismo e influenciar o engajamento cívico, debates políticos e políticas públicas.

Além disso, em cada edição, é celebrada a cultura cabo-verdiana, com espaço para a promoção de negócios liderados por cabo-verdianas, vendedores, apresentações musicais, DJs,

⁴¹ “Poderosa”, nesse caso, segundo minhas interlocutoras, se refere a um termo cabo-verdiano comumente usado para se referir a mulheres empoderadas. Considero que seu significado literal se assemelha ao termo “poderosa” em português, o que difere são os símbolos culturais que lhes são atribuídos em cada contexto.

danças e culinária tradicional. Embora a maioria de seus participantes sejam mulheres crioulas, o evento é aberto a todos, acolhendo cabo-verdianos de diferentes origens, contextos sociais, gerações e localidades, líderes comunitários, educadores, acadêmicos e todos interessados em apoiar sua missão.

Ao analisar suas estratégias de engajamento e de divulgação, percebe-se o reconhecimento e protagonismo oferecido a atuação nas e das redes sociais. A *Poderosa Conference* utiliza contas nas mais populares plataformas, como *Facebook*, *Instagram*, *X (Twitter)* e conta com seu próprio *site online*⁴². Neste sítio, são encontradas informações básicas como uma breve apresentação das fundadoras, sua história, sua missão, seu legado, opções de contato e sua audiência. Ademais, concentra-se nessa página um tipo de acervo sobre as edições prévias, assim como informações acerca dos próximos eventos.

Para além da *Poderosa Conference*, a iniciativa também organiza e divulga outras ações relacionadas e eventos especiais, como o *Poderosa Legacy*⁴³, um evento voltado para meninas e jovens mulheres dos ensinos fundamental e médio, que se identificam não apenas como cabo-verdianas, mas como negras e africanas mais amplamente. No *site*, destaca-se também a iniciativa *Poderosa Spotlight*⁴⁴, em que são homenageadas mulheres cabo-verdianas que se destacaram em suas áreas profissionais, ou em ativismo comunitário e que ecoam a missão de empoderamento de kriolas.

Ademais, iniciativas em construção também são apresentadas no *site* da conferência, como a construção de um espaço para compra *online* de mercadorias temáticas da *Poderosa Conference*, e o *Poderosa Education Scholarship Fund*⁴⁵. Este projeto intenciona apoiar mulheres cabo-verdianas em suas trajetórias acadêmicas e profissionais, em que, a cada edição, uma pessoa receberá uma bolsa de estudos para especialização pessoal em diversas áreas.

No *site* também são destacados *links* externos para os perfis da *Poderosa Conference* nas redes sociais: “Stay up to date with us! Follow us on *Instagram*, *Twitter* or *Facebook* to get the latest updates with us!”⁴⁶. Por meio dessas páginas, as organizadoras da conferência podem medir o alcance de suas estratégias de *marketing* e engajamento social por diversos meios, como a atualização de números de seguidores, quantidade de *likes*, de comentários, de repostagens,

⁴² Para mais informações, conferir: Link: <<https://www.poderozaconference.com/>>, Acesso em: 29 jan. 2024.

⁴³ Tradução: Legado *Poderosa*.

⁴⁴ Tradução: Destaque *Poderosa*.

⁴⁵ Tradução: Fundo de Bolsas de Estudo *Poderosa Education*.

⁴⁶ Fique por dentro das novidades! Siga-nos no Instagram, Twitter ou Facebook para receber as últimas novidades! Link: <<https://www.poderozaconference.com/>>, acesso em: 29 jan., 2024.

de marcações, de *Direct Messages* (DMs), de menções, de mensagens, de visualizações e de outras ferramentas disponibilizadas para criadores nesses sítios.

Porém, para além do acompanhamento dessas métricas, nos eventos e a cada publicação, é incentivada a utilização de *hashtags* específicas, como: #RebrandingCriolas; #CriolasTakingBackPower; #CriolasTalkingBack; #Poderosas; #HonoringCriolas; #KriolasReinventadu; #KriolasDjaTomaPoder; #KriolasTaManda; #KriolaDiaspora; e #Kriolastoria. Por meio delas, a conferência não apenas promove seus eventos, mas também promove um movimento mais amplo em torno de suas questões centrais.

Para além de ampliar seu alcance, elas servem como uma ferramenta para acompanhar os debates em pauta em diferentes contextos e envolver uma variedade de atores. Por meio de plataformas como *X (Twitter)*, *Facebook* e *Instagram*, as participantes podem não apenas acompanhar os eventos da conferência, mas também contribuir com suas próprias perspectivas e experiências, enriquecendo assim o debate e fortalecendo os laços entre a comunidade cabo-verdiana e seus aliados. Dessa forma, elas facilitam a identificação de indivíduos e instituições com interesses semelhantes, promovendo interações e colaborações produtivas.

Como venho desenvolvendo ao longo deste trabalho, as redes sociais são mais do que simples ferramentas de *marketing*; são canais essenciais para construir comunidades, promover o diálogo e impulsionar mudanças significativas. Para a *Poderosa Conference*, elas representam um meio vital para fortalecer o movimento de empoderamento das mulheres cabo-verdianas e criar um impacto duradouro em suas vidas e comunidades.

A fim de melhor compreender minha participação na edição de 2024, é interessante observar como a Conferência se desenvolveu ao longo do tempo até chegar na sua organização mais recente. As edições anteriores revelam padrões recorrentes em termos de estrutura e temáticas, ao mesmo tempo em que evidenciam um processo contínuo de expansão e refinamento do evento. A seguir, apresento uma síntese dessas edições, destacando os principais lemas, temas abordados e mudanças estruturais que indicam o amadurecimento da conferência como espaço de articulação política e comunitária entre kriolas na diáspora.

Desde sua criação, em 2016, a *Poderosa Conference* apresenta uma estrutura que se mantém relativamente estável, ainda que com ajustes e expansões ao longo do tempo. Todas as edições foram organizadas em torno de três eixos principais: painéis temáticos, sessões voltadas para bem-estar físico e emocional, e homenagens a mulheres indicadas pela comunidade. A conferência também passou a incorporar gradualmente atividades mais diversificadas, como sessões paralelas, práticas corporais e oficinas voltadas para desenvolvimento profissional, autocuidado, finanças e saúde mental.

Cada edição trouxe um lema que sintetiza suas propostas centrais. Em 2016, a conferência estreou com “Nos Storias: Honoring Our Past, Reclaiming Our Present and Future. Kriolas in Our Own Voices”⁴⁷. Em 2018, o tema foi “Our Bodies, Our Selves: Rebranding Kriolas Through Sharing, Empowerment and Healing”⁴⁸. Já em 2020, o lema “Making History: Decade of the Kriola, 2020–2030”⁴⁹ propôs um horizonte de longo prazo para a atuação coletiva das kriolas.

Já a edição de 2022, por sua vez, precisou ser adiada para 2024, devido às preocupações com a saúde e segurança da comunidade frente à pandemia da COVID-19, como consta na seguinte mensagem, publicada no *site* da Conferência:

Esperamos que você esteja com saúde e em segurança. Após uma consideração cuidadosa e responsável, a equipe da *Poderosa Conference* decidiu adiar a conferência de 2022. A saúde e a segurança da nossa comunidade foram a maior prioridade nessa decisão. Diante das incertezas contínuas em torno da Covid-19 e de suas variantes, optamos por agir com cautela e adiar o evento para 2024, retomando o cronograma tradicional da *Poderosa Conference*. Agradecemos profundamente a todas as pessoas que enviaram formulários de inscrição como expositoras, indicações para homenageadas ou propostas de oficinas; obrigada pelo compromisso em se engajar com a nossa comunidade. (*Poderosa Conference*, 2022, *website*, tradução da autora)⁵⁰.

Apesar das variações temáticas, os assuntos discutidos em cada edição tendem a retornar a alguns núcleos comuns: a valorização da história e das trajetórias das mulheres caboverdianas, o enfrentamento de estereótipos, o debate sobre representação e identidade, a discussão de tabus como sexualidade, violência de gênero, e saúde física e mental, e a articulação entre ancestralidade, *kura* e transformação. Em 2018, por exemplo, a proposta de “rebranding kriolas” ampliou a discussão para incluir produção acadêmica, espiritualidade e educação. Já em 2020, o evento passou a contar com painéis simultâneos e uma programação mais complexa, indicando uma ampliação tanto no público quanto nos recursos mobilizados.

Ainda assim, a conferência preserva uma lógica de continuidade que permite reconhecer seu desenvolvimento e atualização ao longo de cada nova edição: de um evento centrado na

⁴⁷ Tradução: Nossas Histórias: Honrando Nosso Passado, Reivindicando Nosso Presente e Futuro. Kriolas com Nossas Próprias Vozes.

⁴⁸ Tradução: “Nossos Corpos, Nosso Eu - Ressignificando Kriolas através do Compartilhamento, Empoderamento e Cura”.

⁴⁹ Tradução: “Fazendo História: A Década da Kriola, 2020-2030”.

⁵⁰ Texto original: We hope you are healthy and safe. After thoughtful and careful consideration, the Poderosa Conference team has decided to postpone the 2022 conference. Our community’s health and safety was our highest priority in making this decision. Given the continued uncertainties surrounding Covid-19 and its variants, we decided to play it safe and postpone the conference to 2024, following the traditional Poderosa Conference schedule. To those of you who submitted a vendor form, Honoree nomination, or workshop proposal, thank you for your commitment to get involved with our community. (*Poderosa Conference*, *website*, 2022. Disponível em: <<https://www.poderosaconference.com/2022>>. Acesso em: 29 jan. 2024).

denúncia e na visibilidade, para uma proposta cada vez mais voltada à articulação de estratégias coletivas de enfrentamento, cuidado e afirmação, atravessando diferentes dimensões da vida de mulheres cabo-verdianas. Assim, para além da crescente visibilidade e alcance, a conferência também vem se consolidando como uma plataforma de influência no engajamento cívico, político e social, assim como espaço de pesquisa e fomento de informações para o desenvolvimento de políticas em prol da população cabo-verdiana nos EUA.

Em suma, as edições anteriores à de 2024 da *Poderosa Conference* foram marcadas por momentos inéditos no contexto da comunidade cabo-verdiana nos EUA, de reconhecimento, celebração, empoderamento e reflexão **sobre, por, com e para** kriolas.

Na seção seguinte, compartilho um pouco sobre minha participação na edição de 2024. Mais do que descrever a estrutura do evento, busco abordar os encontros e conversas que tive, os temas discutidos, os afetos mobilizados e os aprendizados que ela me proporcionou. Trata-se de uma experiência que ampliou minha escuta, me aproximou ainda mais das minhas interlocutoras, e me ofereceu material valioso para pensar os sentidos da diáspora, da identidade kriola e do papel das redes sociais (humanas e digitais) na construção dessas trajetórias.

2.2 Próxima parada: Providence College (a 7.457 km de casa)

Tomei conhecimento da *Poderosa Conference* durante o processo de aprofundamento das minhas investigações sobre o projeto *Falar Tabu*. Ao entrevistar Fanny Martins, idealizadora da iniciativa e uma das minhas principais interlocutoras nesta pesquisa, soube que ela também atuava como *Social Media Manager* da conferência. Foi a partir dessa conversa que comecei a me interessar mais pelo evento, percebendo-o como uma extensão coerente das questões que vinham emergindo no campo: redes de mulheres cabo-verdianas na diáspora, espaços de escuta e troca, e os usos político e afetivo das redes sociais.

A conferência se apresentou, então, como uma nova oportunidade de presença, de encontro e de aprofundamento da escuta, agora em um ambiente presencial, no qual eu poderia observar diretamente os modos como essas mulheres se organizam, falam de si, constroem vínculos e projetam futuros. Compartilhei com Fanny meu interesse em participar da *Poderosa Conference* e fui imediatamente recebida com entusiasmo e apoio. Ela me incentivou a ir, disse que seria uma ótima oportunidade para nos conhecermos pessoalmente e que poderia me apresentar a outras mulheres da comunidade. Também se dispôs a me ajudar no que fosse possível durante o evento.

Nos dias que antecederam a conferência, surgiram questionamentos sobre como equilibrar observação e participação naquele que seria meu primeiro momento de campo presencial. Refletia sobre o lugar que ocuparia ali: como antropóloga em formação, como mulher brasileira em diálogo com mulheres cabo-verdianas, como alguém que estava “por dentro” do evento, mas ainda “de fora” de muitas vivências compartilhadas naquele espaço.

Sabia que, apesar das muitas conexões possíveis, há também diferenças geracionais, culturais e geográficas que influenciam as formas de pertencimento. Tinha receios quanto à recepção que teria, e me perguntava se marcadores visíveis de alteridade poderiam limitar a liberdade das participantes para falarem abertamente ao meu redor, ou até mesmo afetar a construção de vínculos durante o evento. Estava atenta para não ultrapassar limites de intimidade, nem interferir nas dinâmicas espontâneas que poderiam ocorrer.

O primeiro problema é que os textos só te ensinam até certo ponto. Experiências anteriores e relatos de colegas ajudam, mas, no fim, é a prática que ensina a navegar entre expectativas e realidade, entre os desafios concretos e as projeções da ansiedade. No meu caso, essa era uma oportunidade única: um único dia para estar presente, observar, ouvir, aprender e, quem sabe, construir os laços que sustentariam etapas seguintes da pesquisa.

Apesar das incertezas, também havia uma expectativa positiva em conhecer a Fanny pessoalmente. A conversa que tivemos por vídeo me deixou com a sensação de uma conexão genuína, e eu estava curiosa para ver como essa troca se daria no encontro presencial. Sabia que ela estaria envolvida com várias responsabilidades no evento, como palestrante e responsável pelas mídias sociais, e por isso eu não queria ser uma demanda a mais. Minha intenção era somar, escutar e estar aberta ao que o momento pudesse proporcionar.

Segui então os conselhos de Schneider (1980), quando o autor aponta que “the fundamental position of the anthropologist is that [s]he knows nothing whatever but that [s]he is capable of learning and anxious to learn”⁵¹ (p. 10). Assim, entre o nervosismo e a empolgação, havia sobretudo uma disposição para aprender com a experiência e acolher o que surgisse a partir dela.

Após voar 6.797 km e dirigir mais 660 km, finalmente cheguei ao Providence College, em Providence, Rhode Island, para participar da *Poderosa Conferência*, no dia 9 de março de 2024. Naquela manhã, acordei cedo, me preparei com cuidado e segui em direção à universidade onde o evento seria realizado. Ao estacionar o carro, fui abordada por duas mulheres que também estavam a caminho da conferência. Uma delas, simpática e falante,

⁵¹ “A posição fundamental do antropólogo é que ele não sabe absolutamente nada, mas que ele é capaz de aprender e está ansioso para fazê-lo.” (Schneider, 2016, p. 22).

perguntou meu nome. Bastou ouvir o “Maria” para trocar imediatamente do inglês para o português e comentar, rindo, que também se chamava Maria, “assim como todas as ‘Marias’ de Cabo Verde” compartilham esse nome. Ri com ela, e antes mesmo que eu explicasse mais, emendou: “Mas tu não és de Cabo Verde, não é? És da onde então?”.

Quando respondi que era do Brasil, ela completou com entusiasmo: “Ah, mas tinha de ser! Só podia ser mesmo!”. Expliquei que estava ali como estudante de mestrado, pesquisando a atuação de mulheres em contextos de diáspora, e ela prontamente reconheceu a pertinência do evento para esse tipo de investigação: “Então estás no lugar certo! É só o que tem entre os cabo-verdianos!”. Compartilhou que também estava ali para se conectar com outras mulheres da comunidade, fazer *networking* e divulgar seu trabalho como *real estate agent* na região de Bedford, Massachusetts. Antes de entrarmos no prédio, me entregou seu cartão de negócios, desejando um bom evento com a mesma espontaneidade com que havia puxado conversa.

Já a caminho do auditório principal, me dirigi ao local combinado para encontrar Fanny. Por um breve momento, temi não reconhecê-la pessoalmente, já que só havíamos conversado por videochamada uma vez – nada disso, nos conhecemos de imediato, e nos abraçamos como se fôssemos amigas de longa data. Esse primeiro contato foi um marco importante para todo o resto do dia, pois me colocou em um lugar de pertencimento provisório, como “a amiga da Fanny”, e a partir do qual pude circular, observar, escutar e também me deixar afetar.

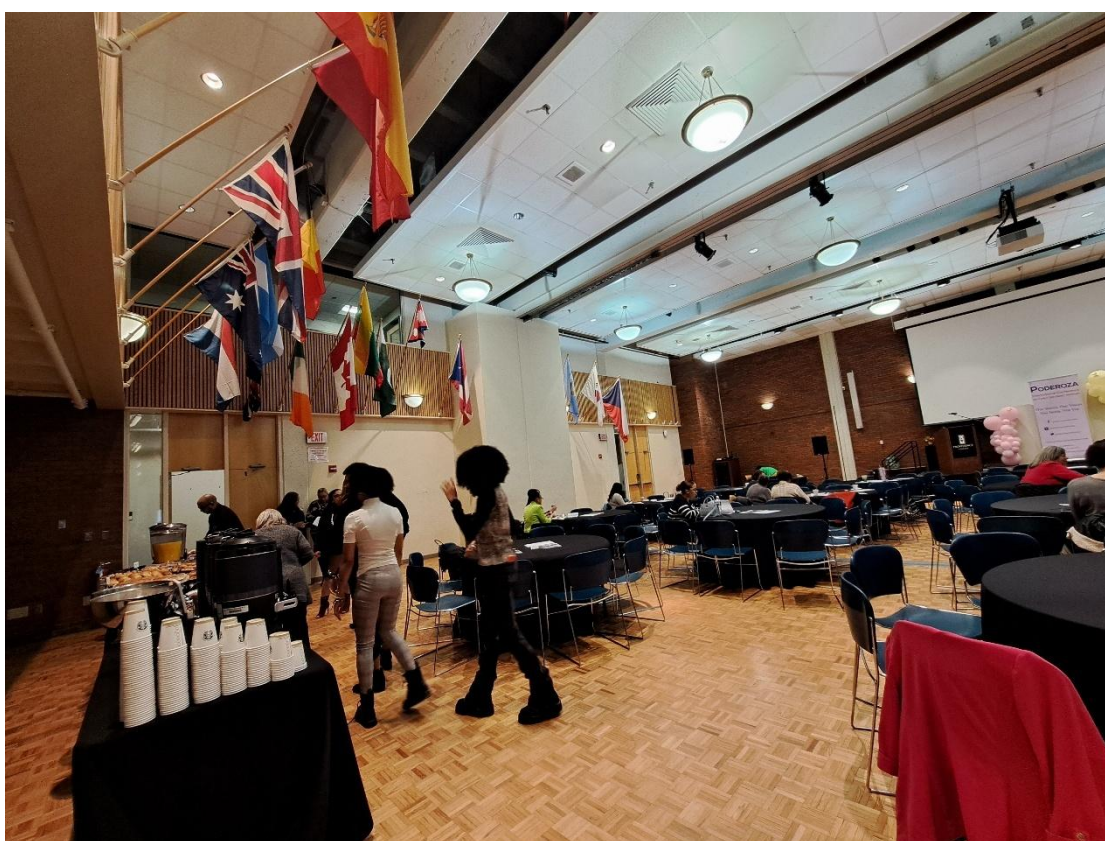
Na entrada da sala principal do evento, havia uma fileira de mesas formando um balcão de recepção. Ali, voluntárias atendiam os participantes que iam chegando. Quando me aproximei, uma delas pediu para ver meu ingresso (que continha um *QR Code*) e, após escaneá-lo, me entregou um adesivo para identificação e me emprestou uma caneta para que eu escrevesse meu nome e o colasse na blusa. Ao lado, outra mulher me entregou um caderno com informações gerais e o itinerário do dia. Uma terceira voluntária me deu as boas-vindas, indicou que eu poderia entrar na sala, escolher qualquer lugar para me sentar e me servir do café da manhã que estava sendo oferecido. Toda essa comunicação foi feita em inglês, de forma prática e acolhedora.

Ao entrar no salão, fiquei encantada com seu tamanho e com a decoração do lugar. Era um espaço amplo e com o teto muito alto; na parede oposta à entrada, havia um palco com pódio central, e ao redor do salão, penduradas no alto, bandeiras de diversos países compunham a atmosfera de diversidade e conexão global. O café da manhã estava sendo servido em duas estações, cada uma de um lado da porta principal: de um lado, grandes galões de café com e sem cafeína, creme, leite, açúcar e adoçante, acompanhados por uma variedade de pães e doces, *cinnamon rolls*, *muffins*, *croissants*, bolos, entre outros. Do outro lado, uma estação com

bebidas frias, como água com e sem gás, refrigerantes e sucos enlatados, além de utensílios como pratos, talheres e guardanapos.

Escolhi uma das mesas redondas que ocupavam o salão, com cerca de dez cadeiras ao redor, e deixei minha bolsa e casaco ali. Como ainda era cedo, o espaço estava relativamente vazio. Me servi com um café descafeinado e selecionei algumas guloseimas. Enquanto isso, Fanny seguia ocupada com as responsabilidades da organização do evento, circulando entre participantes, equipamentos e registros para as redes sociais.

Figura 13 - Poderosa Conference, Cerimônia de Abertura



Fonte: Foto tirada pela autora no dia da Conferência, 09 mar. 2024.

Com o passar do tempo, o salão foi se enchendo. Mulheres com diferentes tonalidades de pele, texturas de cabelo, estilos e idades ocupavam os assentos. Havia também alguns homens presentes, mas eram realmente muito poucos. Em determinado momento, um grupo de mulheres se aproximou da mesa onde eu estava sentada com meu namorado, Rafael, e perguntou, em inglês, se poderiam se juntar a nós. Concordamos prontamente, e elas se sentaram. Percebi alguns olhares curiosos na minha direção (talvez tentando identificar minha origem), mas as trocas permaneceram dentro do campo da cortesia e do “small talk”: comentários sobre o clima, o cardápio, ou um simples “tudo bem?”.

Ainda assim, havia um clima geral de expectativa e atenção no ar, e as conversas entre elas fluíam de maneira mais íntima. Quando finalmente encontrei uma brecha para me apresentar de forma mais direta, ouvimos os autofalantes do salão: a Conferência iria se iniciar.

Abri meu caderno de campo com rapidez, posicionei meu gravador, e me preparei para registrar tudo que fosse possível. A professora Dr. Terza Lima-Neves foi a primeira a subir ao palco. Dirigiu-se ao público pelo pódio e, ao microfone, pediu silêncio. Fez uma breve apresentação, agradeceu a presença de todas e, em seguida, passou a palavra para uma das organizadoras do evento, que daria início oficial às atividades do dia.

Em sua fala, estabeleceu uma ponte entre a história dos cabo-verdianos nos Estados Unidos e a dos povos nativos e originários do país. Segundo ela, ambos os grupos compartilham a experiência contínua de enfrentamento aos efeitos do colonialismo, em suas palavras: “overcome the ongoing effects and realities of settler colonialism within the institutions”⁵² (transcrição da fala). Ela também apontou que o cuidado com a terra, tão presente na cultura e na história laboral dos cabo-verdianos, desde seu envolvimento nas indústrias baleeira e de cranberry, seria outro ponto de convergência com as populações indígenas.

Concluiu afirmando que esses vínculos se constroem por experiências comuns: “and we were often connected, as people of color often are”⁵³. Em tom de homenagem, encerrou lembrando “aqueles que vieram antes, aqueles com quem trabalhamos lado a lado, e aqueles que continuam a crescer além de uma ideia monolítica do que as pessoas indígenas e cabo-verdianas podem ser, e também criando espaço para pessoas que são tanto indígenas quanto cabo-verdianas.” (tradução da autora, a partir da transcrição).

Essa fala de abertura me chamou atenção por diversas razões. Primeiramente, pela escolha de aproximar a história cabo-verdiana nos EUA à dos povos indígenas, enfatizando paralelos e alianças entre essas comunidades, em vez de associá-las diretamente a outros grupos racializados mais comumente mencionados nesse tipo de contexto, como os *Black Americans*. Essa associação ressoou com relatos que ouvi ao longo das entrevistas que compõem esta pesquisa: muitas das minhas interlocutoras expressaram uma sensação de não pertencimento em relação à comunidade negra estadunidense.

Embora compartilhem da experiência do racismo, sejam imigrantes africanas ou descendentes diretas de africanos, várias delas não se identificam com a cultura, os códigos ou

⁵² Tradução da fala: “superar os efeitos e realidades persistentes do colonialismo de ocupação dentro das instituições.”

⁵³ Tradução da fala: “e nós muitas vezes estávamos conectadas, como frequentemente acontece entre pessoas racializadas.”

as referências dos afrodescendentes norte-americanos. As falas daquela organizadora do evento, portanto, me pareceu reforçar essa percepção de deslocamento e diferenciação identitária, que se manifesta tanto nas formas de autoidentificação quanto nas relações estabelecidas com outras comunidades negras no país.

Ademais, ao mencionar a existência de pessoas que são simultaneamente cabo-verdianas e nativas dos Estados Unidos, me pareceu reforçar uma tentativa de legitimar o pertencimento da comunidade cabo-verdiana ao território estadunidense. Assim como o vínculo dos povos indígenas àquela terra é inegociável, o pertencimento dos cabo-verdianos é apresentado como igualmente legítimo, construído por meio de gerações de contribuição econômica, social e cultural. A associação entre os dois grupos, portanto, não é apenas simbólica, mas atua como estratégia discursiva que inscreve os cabo-verdianos em uma narrativa de enraizamento e direito ao território.

Em seguida, a palavra foi passada à Liz Lombard, *Associate Director of Diversity, Inclusion, and Early Engagement at Providence College*, que se autodeclara kriola por ter nascido e crescido em uma comunidade cabo-verdiana em Newport, Rhode Island, EUA. Representando oficialmente a universidade, Lombard anunciou a criação de uma nova organização estudantil: a *Cape Verdean Students Alliance*, que será supervisionada por ela. Durante sua fala, retomou uma piada interna de edições anteriores, explicando que, em vez da palavra *networking*, as participantes seriam incentivadas a “cupcaking”, ou “fazer muitos cupcakes” – expressão usada de maneira bem-humorada para se referir às conexões e trocas informais e também profissionais que o evento proporciona.

Logo após, a professora Terza retomou o microfone para agradecer às pessoas e instituições responsáveis pela realização da conferência. Homenageou sua cofundadora, professora Amina, que, apesar de não estar presente nesta edição por motivos pessoais, havia contribuído ativamente com a organização. Reforçou que a *Poderosa Conference* pertence à comunidade e às aliadas que tornam o evento possível, destacando o apoio fundamental da *Office of Institutional Diversity, Equity, and Inclusion* do *Providence College*. Mencionou também o financiamento e suporte de outros departamentos da universidade, como *Black Studies, History and Classics* e *Political Science*, sendo este último o curso em que ela mesma se formou.

Além das instituições, Lima-Neves agradeceu contribuições vindas da própria comunidade, como serviços voluntários, música, fotografia e apoio logístico. O *Cape Verdean Museum* também foi citado como parceiro. Em especial, nomeou e agradeceu publicamente a Nilda Alves, Tamara Tavares, Frandine Lima Ribeiro e Fanny Martins, reconhecendo o

empenho de cada uma na realização do evento. Ao se dirigir a elas, falou em crioulo cabo-verdiano como gesto de intimidade e reconhecimento. Finalizou essa parte com a afirmação: “We are, they are the Poderosa team!”⁵⁴.

Um momento marcante e descontraído de sua fala foi quando destacou a preocupação da equipe com a estética visual do evento, brincando: “We wanted to make sure you have a nice *Instagrammable* moment.”⁵⁵ Em tom bem-humorado, contou que uma das organizadoras havia dito: “If we don’t have *Instagrammable* moments, did Poderosa really happen?”. A plateia reagiu com risadas e aplausos. Esse tipo de comentário reflete a presença ativa e reconhecida pela organização da conferência das redes sociais na dinâmica da conferência, não apenas como canal de divulgação e engajamento, mas inclusive como parte da própria experiência do evento.

Ou seja, as participantes também foram incentivadas, inclusive explicitamente, a registrarem e compartilharem sua presença na *Poderosa Conference* em suas redes sociais. Havia cartazes e placas decorativas estrategicamente posicionadas como “loais oficiais de foto”, incluindo uma moldura estilizada no formato de postagem do *Instagram*, que as pessoas podiam segurar para simular o *layout* da rede. A estética visual e os momentos de interação foram cuidadosamente pensados para promover engajamento e circulação do evento nas plataformas digitais.

Antes de encerrar sua fala, a organizadora lembrou que ainda haveria um breve intervalo até o início das primeiras sessões, às 10h da manhã, e sugeriu que aquele momento seria ideal para fazer postagens, circular pelo espaço e “do lots of cupcaking”. Em tom jocoso, comentou em crioulo: “Ouçam, sei bem que nós somos crioulas, mas aqui queremos fazer tudo na hora. We want to be on time!”, numa referência bem-humorada ao estereótipo de que cabo-verdianos costumam se atrasar. A piada foi recebida com risos, aplausos e gestos de concordância por parte da plateia.

Após esse momento introdutório, eu pude conversar com as mulheres sentadas à mesa em que eu estava, que ficaram surpresas ao saber que eu era do Brasil, e, imediatamente começaram a compartilhar suas novelas brasileiras favoritas e sua vontade de conhecer meu país na primeira oportunidade possível. Também se surpreenderam ao descobrir que Rafael, que me acompanhava, também era brasileiro, uma vez que elas haviam presumido que ele fosse “cabo-verdiano de uma ilha mais clara”, como disseram, por conta de sua aparência física. Elas trabalhavam juntas e participavam da conferência como representantes de seus negócios na área

⁵⁴ Tradução da fala: “Nós somos, elas são a equipe Poderosa!”

⁵⁵ Tradução da autora: “Queríamos garantir que vocês tivessem um momento bonito – digno de uma postagem no *Instagram* (*Instagramável*).”

de imóveis. Convidaram-nos a visitar sua estação de apresentação, que estaria montada em um dos andares inferiores, entre as sessões do dia.

A conferência, geograficamente, ocupava diferentes espaços distribuídos em três prédios vizinhos do Providence College. O que me refiro aqui como “prédio principal” abrigava o salão central – onde ocorreram as falas de abertura e encerramento, todas as refeições, e onde se concentravam os elementos visuais e simbólicos mais destacados da conferência: cartazes, balões, espaços cenográficos para fotos, balcões de informação e a estação do *DJ*.

No andar abaixo do salão principal, localizava-se uma ampla área dedicada à exposição de iniciativas empreendedoras e projetos liderados por mulheres cabo-verdianas. Mais de vinte estações ocupavam o espaço, representando negócios diversos, desde serviços profissionais até projetos sociais, passando por marcas independentes e produções culturais. Era um ambiente vibrante de circulação e troca: ali se distribuía cartões, panfletos, catálogos, estabeleciam-se conexões e, como era dito de forma bem-humorada entre as participantes, “muitos cupcakes eram feitos”.

No entanto, por se tratar de um espaço universitário, as normas da instituição não permitiam a comercialização direta de produtos dentro do campus. Assim, esse espaço funcionava como uma grande vitrine de divulgação, fortalecimento de redes e visibilidade para os negócios de mulheres da comunidade cabo-verdiana nos EUA e suas aliadas.

Enfim, chegou o momento de nos dirigirmos à primeira sessão. Assim como na edição anterior, a *Poderosa Conference* de 2024 contou com quatro blocos de sessões ao longo do dia, cada um com três painéis temáticos acontecendo simultaneamente. Isso exigia que as participantes escolhessem um painel por horário. A primeira sessão estava programada para ocorrer das 10h15 às 11h15 e oferecia as seguintes opções: A – “There’s something about kriolu: learning kriolu basics”; B – “The art of poetry”; e C – “Success didn’t heal me, finding myself – building a community did”⁵⁶.

Como, infelizmente, não seria possível acompanhar os três painéis ao mesmo tempo, precisei decidir: ou tentava circular entre eles, correndo o risco de entrar e sair no meio das falas, ou escolhia, como a maioria das participantes, uma única sala por sessão e me comprometia a acompanhar a experiência de forma mais profunda. Optei pela segunda opção, por entender que essa era também uma forma de respeitar o espaço, as falas e o ritmo do evento.

⁵⁶ Tradução: A – “Há algo sobre o kriolu: aprendendo o básico do kriolu”; B – “A arte da poesia”; e C – “O sucesso não me curou, mas me encontrar – construir uma comunidade, sim”.

Guiada pelos títulos e pela intuição, escolhi acompanhar o painel “Success didn’t heal me, finding myself – building my community did”⁵⁷, apresentado por Tamara Tavares. Ele ocorreria em um prédio vizinho ao principal, para onde segui junto com outras participantes, acompanhando a sinalização espalhada pelo campus e as orientações das voluntárias. No trajeto entre os prédios, havia placas com setas indicativas e, nas entradas, voluntárias da conferência informavam os números e andares das salas, além da localização de escadas, banheiros e elevadores.

Era um dia especialmente frio, com temperaturas próximas de 0°C. Porém, como o interior dos prédios estavam aquecidos, cada deslocamento exigia um pequeno ritual de vestir e despir roupas: colocava casaco, cachecol e luvas para sair de um prédio; ao chegar no destino, tirava tudo novamente, tentando equilibrar o panfleto da conferência, o celular, a bolsa, um copo de café e minha garrafa d’água. Nunca antes havia enfrentado temperaturas tão baixas, e o frio parecia queimar. Para piorar, ainda suava de nervosismo, o que tornava manter o casaco nos ambientes internos algo incômodo. Essas pequenas operações recorrentes, que *hoje* relembro com bom-humor, se tornaram, para mim, parte da experiência do evento.

Como minhas colegas de mesa na cerimônia de abertura permaneceriam no prédio principal, cuidando de suas bancas no espaço de *networking*, segui sem elas para a sala do painel. O ambiente era amplo, com mesas em formato de meia-lua voltadas para um pequeno palco com projetor, além de mesas retangulares nas laterais. Escolhi me sentar em um lugar intermediário – nem à frente, nem ao fundo; nem no centro, nem nas bordas. Queria estar bem-posicionada para observar o público, escutar com atenção, demonstrar respeito e, ao mesmo tempo, me sentir à vontade para tomar notas e absorver a discussão.

Assim que me acomodei, peguei meu caderno e o celular para registrar o espaço com algumas fotos. A sala estava majoritariamente ocupada por mulheres negras, público que compunha, com poucas exceções, cerca de 95% das participantes, segundo minhas observações. Isso me chamou a atenção não apenas pela composição demográfica, mas principalmente pelo conteúdo do painel, voltado a temas profundamente pertinentes e específicos à experiência dessas mulheres. Além disso, por estarem nesse espaço “entre iguais” (e aliadas) que compartilham de interesses em comum, foi perceptível a sensação de segurança e empatia naquele espaço, o que fez muitas mulheres se sentirem confortáveis para compartilhar situações de suas vidas privadas com aquelas pessoas, que muitas vezes elas nunca tinham visto antes, mas por compartilharem daquele espaço, havia um entendimento comum ali, de apoio e

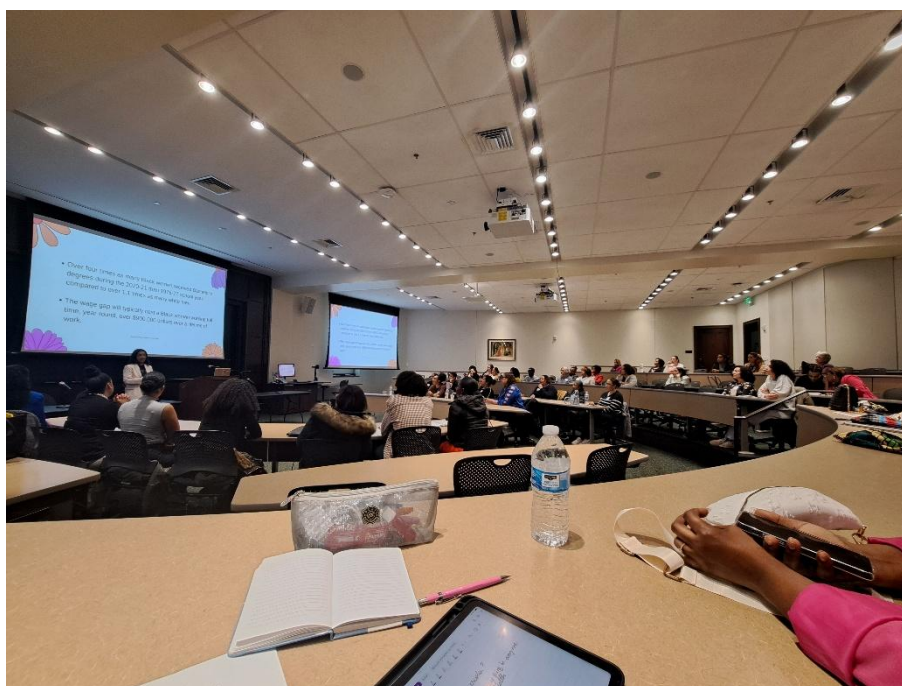
⁵⁷ Tradução da autora: “O sucesso não me curou – o que me curou foi me encontrar e construir a minha comunidade.”

compreensão mútuos. E esse sentimento esteve presente ao longo de todos os espaços que presenciei da *Poderoza Conference*.

2.3 SESSION 1 | 10:15 – 11:15 AM:

No painel da primeira sessão da *Poderoza Conference* de 2024, intitulado “Success didn’t heal me, finding myself – building a community did”, Tamara Tavares, cabo-verdiana nascida na ilha do Fogo, conduziu uma apresentação marcada por reflexões sobre identidade, saúde mental e reconstrução de si. A partir de suas experiências pessoais, ela abordou as pressões enfrentadas por mulheres krias para “darem conta de tudo” e como essas exigências, embora vistas como parte do que se espera de uma mulher forte, frequentemente resultam em sobrecarga, adoecimento e silenciamento.

Figura 14 - Poderoza Conference, Sessão 1, com Tamara Tavares



Fonte: Foto tirada pela autora no dia da Conferência, 09 mar. 2024.

Aos 29 anos, Tamara atua como consultora de estratégia (*strategy consultant*), possui formação em Gestão de Negócios e Marketing Global (*Global Business and Marketing*) e um MBA. Ela se apresenta como autora, educadora e empreendedora, cuja trajetória é marcada pela busca por representatividade, equidade no acesso à informação e pela valorização de mulheres cabo-verdianas e suas comunidades. Foi a partir desse compromisso que fundou a Kriola's

Professional Association (KPA), considerada a primeira associação profissional cabo-verdiana. Atualmente, trabalha como assessora do Vice Primeiro-Ministro, Ministro das Finanças e do Fomento Empresarial e Ministro da Economia Digital do Governo de Cabo Verde, cargo que ocupa desde setembro de 2023.

Logo no início da sua palestra, Tamara exibiu um trecho de um TED Talk da juíza Helen Whitener (2015), no qual se discute como as mulheres são constantemente instruídas sobre o que devem ser, fazer, sentir, vestir e como devem se comportar. A partir dessa provocação, Tamara argumentou que essas exigências normativas estão em todos os lugares, e especialmente nas redes sociais. Compartilhou que, ao buscar no *TikTok* a frase “what should women do?”, encontrou milhares de vídeos promovendo expectativas irreais, que vão desde padrões de aparência até modelos de comportamento, habilidades, gostos e escolhas profissionais.

Na sequência, exibiu também um trecho do filme *Barbie* (2023), no qual a personagem Gloria, interpretada por America Ferrera, realiza um monólogo sobre a desumanidade de se exigir que mulheres correspondam a ideais contraditórios e inalcançáveis. Tomando essa referência como ponto de inflexão, Tamara Tavares reforçou a importância de que mulheres cultivem um senso de identidade enraizado em suas próprias histórias e, sobretudo, nas histórias das mulheres que vieram antes, que abriram caminhos para as possibilidades de escolha e de autonomia de hoje.

Ao focar nas kriolas, Tamara pontuou como elas são amplamente reconhecidas, mas também cobradas, por serem mulheres resilientes, hábeis em multitarefas, excelentes mães, esposas, profissionais, líderes comunitárias. Essa imagem, contudo, costuma estar atrelada ao sacrifício pessoal: elas frequentemente colocam todos ao seu redor em primeiro lugar, à custa da própria saúde física e mental.

A cada nova informação, Tamara foi evidenciando as camadas de vulnerabilidade que afetam esse grupo nos EUA, articulando, de maneira interseccional, gênero, raça, imigração e classe social. Se, por um lado, as mulheres já enfrentam múltiplos desafios estruturais, a sobreposição dessas categorias complexifica ainda mais a realidade vivida por mulheres negras, migrantes, e de origem cabo-verdiana. Como resumiu em uma de suas falas mais impactantes: “So if it was exhausting to be a woman, how exhausting is it to be a Black woman and a Creole woman? Now I’m even more exhausted.”⁵⁸

Ao longo de sua fala, Tamara também compartilhou trechos de sua trajetória pessoal. Nascida na ilha do Fogo, em Cabo Verde, relatou que cresceu sendo ensinada a “não ocupar

⁵⁸ Tradução: Então, se já é exaustivo ser mulher, quão exaustivo é ser uma mulher negra e uma mulher crioula? Agora estou ainda mais exausta.

muito espaço” e a seguir o modelo da “mulher super-heroína”, aquela que cuida de tudo e de todos, sem reclamar, sem pedir nada em troca. Mudou-se para os Estados Unidos aos 18 anos, em busca de formação superior, e logo se deparou com o que descreveu como um forte choque cultural:

So here I was in a country where the feminist movement had been alive for longer than my own country's independence and that contrast had been creating a great challenge of identity for me [...] And here is in the back of my head being told: don't take up space, do not speak up, follow the man's lead. And here was I seeing women who said, no to that, I am going to take up space and I'm going to speak my mind. That's right. (...) And today, I want us to challenge that definition of Kriola. I really want us to think through what does it mean to be Creole? What does it mean for you? What is your identity? So no one can tell us who we should be”.

Então lá estava eu, em um país onde o movimento feminista já existia há mais tempo do que a própria independência do meu país — e esse contraste vinha criando um grande desafio identitário pra mim [...] E, ao fundo, lá estava aquela voz me dizendo: não ocupe espaço, não se manifeste, siga a liderança do homem. E, ao mesmo tempo, eu via mulheres dizendo “não” a isso: eu vou ocupar espaço e vou dizer o que penso. É isso mesmo. (...) E hoje, eu quero que a gente desafie essa definição do que é ser kriola. Quero mesmo que a gente pense: o que significa ser crioula? O que isso significa pra você? Qual é a sua identidade? Pra que ninguém possa dizer quem a gente deve ser. (Tamara Tavares, 2024, *Poderosa Conference*).

Após concluir sua graduação e pós-graduação nos Estados Unidos, ela trabalhou como professora, pesquisadora, fundou seu próprio negócio, criou uma organização sem fins lucrativos, casou-se e adotou um cachorro. Como ela mesma definiu, havia alcançado tudo aquilo que se espera do chamado *American Dream*. No entanto, o custo desse “sucesso” foi alto: sua saúde física e mental entrou em colapso. A conexão entre esse relato e a parte inicial de sua fala é clara: Tamara seguiu, ao pé da letra, a receita da “crioula super-heroína”, aquela que dá conta de tudo, sem pedir ajuda, como tantas outras mulheres que ela havia descrito anteriormente. Ela havia feito tudo “certo”, mas não estava bem.

Essa fala chamou minha atenção por diversos motivos. Em primeiro lugar, ela reafirma a complexidade interseccional (Crenshaw, 1991; Hill Collins, 2019) da experiência das kriolas nos Estados Unidos. Mesmo em um país onde o feminismo tem longa história, as desigualdades não apenas persistem, mas se intensificam quando atravessadas por aquilo que Venâncio (2024) denomina de marcadores sociais da dominação, como raça, classe, origem nacional e status migratório. A própria condição de mulher cabo-verdiana, migrante e negra acentua esses desafios, revelando a inadequação de qualquer leitura homogênea sobre o que é ser “mulher” ou sobre os efeitos do feminismo em contextos multiculturais.

Em segundo lugar, a fala de Tamara tensiona noções de identidade e pertencimento que também atravessam esta pesquisa. A migração, enquanto experiência que historicamente molda o imaginário e a realidade cabo-verdiana, não representa uma ruptura absoluta com o país de origem, ao contrário: possibilitam sua reprodução social (Lobo, 2012). A manutenção constante

de laços afetivos, políticos e simbólicos com a terra natal ocorre por meio do cumprimento de obrigações mútuas entre as partes, e a presença é sentida por meio das trocas de cartas, encomendas e presentes, visitas ao arquipélago e, mais recentemente, pelas redes sociais digitais (Lobo, 2012; 2014; Defreyne, 2016). Assim, a vivência migratória cabo-verdiana não é definida por uma ruptura, mas por continuidades, referências e negociações que atualizam, reconfiguram e aprofundam sentidos de identidade, tanto individuais quanto coletivos.

Por fim, o relato de Tamara também permite problematizar a ideia de que transformações nos modos de ser e agir das mulheres cabo-verdianas na diáspora seriam necessariamente fruto de uma “influência externa”, como se se tratasse da sobreposição de uma cultura “moderna” sobre outra “tradicional”. Essa leitura, muitas vezes presente em discursos popularmente reproduzidos nas mídias sociais, desconsidera que tais mudanças são também fruto de processos internos, históricos e culturais que atravessam a própria experiência cabo-verdiana, especialmente no que tange a própria migração.

O questionamento dos papéis de gênero e o enfrentamento de desigualdades não devem ser lidos como importações culturais externas, mas como desdobramentos de um movimento que emerge de dentro da experiência social, histórica e afetiva de ser crioula. Como argumento nesta dissertação, é justamente a migração, esta, amplamente reconhecida como um dos pilares da identidade cabo-verdiana, que tem operado como um dos principais motores dessa transformação cultural. Portanto, não se trata da substituição de uma cultura por outra, mas da própria cultura cabo-verdiana em movimento, reinventando-se a partir de suas dinâmicas internas e das vivências de seus sujeitos.

Um dos momentos mais marcantes da sua fala foi quando ela refletiu sobre o papel da pandemia de COVID-19 em seu processo de “kura”. Tamara relatou que, durante o período de isolamento, percebeu que seu sofrimento não vinha apenas das pressões externas da vida cotidiana, visto que, naquele momento, elas haviam sido forçosamente interrompidas, mas de questões internas, silenciosas, que vinham sendo empurradas para o fundo. Sem as distrações do ritmo acelerado, reconheceu que precisava de ajuda. Aos 27 anos, tomou uma decisão: deixou para trás o que havia construído nos Estados Unidos e retornou a Cabo Verde, passando por um divórcio e recomeçando do zero.

Como ela mesma narrou: “If I could do it there [EUA], being a woman, an immigrant woman, a woman of color, a kriola, all of these things, surely I can deal with the men here [Cabo Verde], right? What’s the worst that could happen? [...] I’ve done it all, but I wasn’t

healthy, so, who was I doing all of that for?”⁵⁹ Em tom jocoso, mas que ecoou com a maioria das participantes daquela seção, Tamara comparou os sistemas de opressão vivenciados por ela nos EUA com os relacionamentos entre mulheres e homens cabo-verdianos.

Tamara então mencionou a importância de mulheres em sua vida, suas amigas que foram de suma importância para seu processo de autoconhecimento. Foi por insistência desse grupo de apoio que ela participou pela primeira vez de um evento do projeto *Falar Tabu*, apresentado por Fanny Martins, um momento que ela considera transformador em sua trajetória. Tamara contou que, a princípio, recusou o convite, por não ser algo que lhe foi ensinado culturalmente, não lhe vinha naturalmente a vontade de “sit in a circle and talk about our feelings”, como sua amiga lhe disse que seria esse encontro. Mas foi vencida pela insistência, acabou indo, e ficou impressionada ao ver outras kriolas, muitas delas desconhecidas entre si, compartilhando vulnerabilidades profundas com honestidade e coragem.

I was sitting in a circle with all these other kriolas, and they're all being vulnerable and opening up about their feelings and their struggles [...] And seeing these women, a lot of them had never met each other before, being so open and so vulnerable, I started to, and being pushed by my friends to constantly open up, I started to do a little bit of research on all of that.

Eu estava sentada em círculo com todas aquelas outras kriolas, e todas estavam sendo vulneráveis, se abrindo sobre seus sentimentos e suas lutas [...] E ver aquelas mulheres, muitas delas nunca tinham se encontrado antes, sendo tão abertas, tão vulneráveis, e com as minhas amigas me incentivando o tempo todo a me abrir também, comecei a fazer um pouquinho de pesquisa sobre tudo aquilo. (Tamara Tavares, 2024, *Poderosa Conference*)

A partir dessa vivência, Tamara passou a pesquisar mais sobre esse processo de abertura emocional e o impacto disso em sua vida. Trouxe para sua fala as ideias da pesquisadora Brené Brown, especialmente o conceito de vulnerabilidade como força (The power of vulnerability [Video], 2011), e a noção de neuroplasticidade (Brown, 2020). Em suas palavras: “Our brains are sponges. And the environment that we grew up in, the people that we surround ourselves with, the stuff that we breathe, the stuff that we consume, all molds our brains [...] So as we are trying to get to a state where we work through our traumas, we are able to rewire our brains.”⁶⁰

⁵⁹ Tradução: Se eu consegui fazer tudo aquilo lá [nos EUA], sendo mulher, mulher imigrante, mulher racializada, kriola, tudo isso, então com certeza eu consigo lidar com os homens aqui [em Cabo Verde], né? Qual seria o pior que poderia acontecer? [...] Eu fiz tudo, conquistei tudo, mas eu não estava bem, não estava saudável. Então... pra quem eu estava fazendo tudo aquilo?

⁶⁰ Tradução: Nossos cérebros são esponjas. E o ambiente em que crescemos, as pessoas com quem nos cercamos, as coisas que respiramos, as coisas que consumimos, tudo molda nossos cérebros [...] Então, à medida que tentamos chegar a um estado em que superamos nossos traumas, somos capazes de religar/(re)conectar nossos cérebros.

Sua reflexão me convidou a repensar a ideia comumente associada ao que é “ser kriola”: ser forte, não reclamar, seguir os homens, não ocupar espaço; para então afirmar que essa é apenas uma das infinitas possibilidades de ser, uma construção narrativa internalizada ao longo de gerações. Ela compartilha sua opinião de que esse modelo não é inevitável, tampouco desejável, e que há outras formas de ser, mais leves, saudáveis e verdadeiras. Assim, o que começa como uma experiência de sofrimento pessoal se revela, naquele círculo de mulheres, como uma dor compartilhada. O problema não está na mulher que não dá conta de tudo, está em um ideal inatingível que adoece e silencia. O momento de abertura emocional se transforma, assim, em espaço de reconhecimento mútuo, construção coletiva e reorganização interna.

Essa fala se conecta diretamente com os objetivos do projeto *Falar Tabu*, analisado anteriormente, e com as discussões desenvolvidas ao longo do meu campo. Apesar das dificuldades por elas enfrentadas em seus processos e espaços de sociabilidades, devido a atuação de diferentes “marcadores sociais da dominação presentes em seus corpos, como o gênero, raça, idade, estrangeiridade, pertencimento nacional, maternidade, escolaridade, classe e afins” (Venancio, 2024, p. 18), são os vínculos entre elas que sustentam os movimentos mais potentes de resistência, cuidado e reinvenção.

Tamara Tavares reforça: “A great example, we are here at Poderosa today. Who put that together?” A resposta, embora implícita, é evidente: foram mulheres krias, liderando, organizando, pensando juntas. Essa valorização da “*tribo*”, como ela diz, aparece ao longo de toda sua fala: “That’s the power of really focusing on your tribe and having people in your circle who will be there for you throughout different times.” Para Tamara, ter esse círculo de apoio foi crucial, e ela enfatiza que não teria conseguido lidar com tantos desafios sozinha. “Because how do you go through life having to deal with everything on your own? It’s so taxing. No, we’re not supposed to. We are raised to live in communities. We do well in communities. We belong in communities. And that feeling of belonging and community is so crucial to our well-being.”⁶¹

Iniciativas como os próprios *Falar Tabu*, a *Poderosa Conference*, a *Kriola’s Professional Association* e tantas outras que surgem em contextos presenciais ou digitais, são pensadas e realizadas por krias, para krias, com krias. A fala de Tamara Tavares dialoga com uma longa tradição cabo-verdiana de solidariedade entre mulheres, descrita por autoras e

⁶¹ Tradução da autora: Porque como é que se vive a vida tendo que lidar com tudo sozinha? É exaustivo demais. Não, não é assim que deveria ser. A gente foi criada para viver em comunidade. A gente floresce em comunidade. É na comunidade que a gente pertence. E esse sentimento de pertencimento e de comunidade é fundamental para o nosso bem-estar.

autores que analisam a atuação dessas redes entre migrantes, vendedeiras e lideranças comunitárias femininas. Em semelhança a noção de nexos de cultivo desenvolvida por Lobo (2024), são redes que se estruturam a partir de experiências compartilhadas, sim de dor, mas também de força, acolhimento e desejo de mudança.

Nesse sentido, foi ainda durante sua vivência nos Estados Unidos que Tamara Tavares começou a perceber algo que mais tarde viria a se transformar em ação concreta: embora participasse de redes de apoio profissional formadas por mulheres de diversas origens, ela não conhecia um espaço semelhante entre kriolas. Percebia que, entre cabo-verdianas, falar de trabalho com amigas, discutir dinheiro, metas ou conquistas profissionais, parecia ser um tabu. Segundo ela, havia um certo desconforto social em torno da imagem da mulher que “só fala de trabalho”. Isso a incomodava, e em 2019, junto com sua amiga Nicole, fundou a Kriola’s Professional Association (KPA).

Tamara contou que publicou no *Instagram* uma simples pergunta: “Tem alguém interessado em participar de uma associação profissional para mulheres cabo-verdianas?” A resposta foi imediata e positiva. Em poucas semanas, um grupo de mulheres se organizou e lançou o primeiro evento da KPA, realizado em Brockton, que reuniu cerca de 90 mulheres. Como ela mesma afirmou: “And that really showed me that we want this. We want to have a community where we talk about our goals, our objectives, we support one another. And that really became the mission of KPA: creating the space for us to do that.”⁶²

Esse relato evidencia, mais uma vez, o papel central das redes sociais – enquanto ferramentas, espaços e agentes – na consolidação de comunidades transnacionais baseadas em vínculos identitários, afetivos e políticos. Foi por meio das redes sociais que a KPA pôde emergir como um coletivo de mulheres cabo-verdianas nos EUA e em Cabo Verde, articuladas em torno da construção de uma cultura de apoio mútuo, visibilidade profissional e transformação social.

Em outro momento marcante da sessão, Tamara compartilhou sua reflexão sobre a importância de reconectar-se com as próprias origens. Disse que, ao sair de Cabo Verde aos 18 anos, buscava liberdade, independência e distanciamento de sua família. No entanto, mais tarde, percebeu que precisava retornar para compreender quem era e de onde vinha: “And this time, it was important for me to really understand where I come from. Where is our blessing from?”

⁶² Tradução da autora: E aquilo me mostrou de verdade que é isso que a gente quer. A gente quer ter uma comunidade onde possa falar sobre nossas metas, nossos objetivos, onde a gente se apoie mutuamente. E isso acabou se tornando a missão da KPA: criar esse espaço para que possamos fazer exatamente isso.

Who are the people that came before us? And what did they do? Because what's the saying? If you don't know where you come from, you don't know where you're going.”⁶³

Tamara destacou ainda que a KPA promove ações político-sociais que enfrentam tabus e desafiam normatividades internas da comunidade. Um exemplo disso está nas camisetas produzidas pela associação, que ironizam o fato de haver cabo-verdianos que não se consideram negros (Black), o que gerou risos e reações de reconhecimento na sala. Tal comentário remete a tensões raciais presentes em Cabo Verde e na diáspora, muitas vezes marcadas por disputas simbólicas entre uma autoimagem associada à branquitude ou à Europa e uma identificação afirmativa com a negritude e com a África.

Esse olhar voltado às origens é central para as reflexões sobre identidade cabo-verdiana, como será aprofundado no capítulo a seguir desta dissertação. Mais do que uma questão de nacionalidade ou de costumes, trata-se de uma relação ativa com o passado e com os sentidos atribuídos à pertença. Tamara mencionou que muitos cabo-verdianos tendem a destacar apenas os problemas estruturais de Cabo Verde, muitas vezes comparando o país aos Estados Unidos e se frustrando com as diferenças. Em sua fala, pontuou que é preciso reconhecer o tempo histórico: “We are just 49 years old. I think we're doing quite good for the amount of years that we've been independent.”

Ela compartilhou também experiências em viagens por países da CEDEAO – Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental, nas quais se surpreendeu com a imagem positiva que outras nações africanas têm de Cabo Verde. Essa percepção provocou uma reavaliação do lugar que ocupa o arquipélago no continente, contrapondo-se à visão de inferioridade herdada de comparações eurocêntricas.

Um dos momentos que mais me provocaram reflexões foi quando Tamara Tavares comentou, em tom bem-humorado, sobre a má qualidade da página do governo de Cabo Verde no *Facebook*: “Our government, their *Facebook* page is not really... very good.” O comentário foi recebido com risos pela plateia, mas me levou a pensar sobre o papel das redes sociais não apenas como espaços de socialização entre indivíduos, mas também como ferramentas oficiais de comunicação entre governos e seus cidadãos, especialmente das diásporas.

No caso de Cabo Verde, onde há mais cabo-verdianos vivendo fora do que dentro do país, plataformas como o *Facebook* e o *Instagram* adquirem uma importância estratégica. Elas atuam como pontes de informação, pertencimento e atualização, mesmo para aqueles que,

⁶³ Tradução da autora: E, dessa vez, era importante pra mim realmente entender de onde eu vim. De onde vem a nossa bênção? Quem são as pessoas que vieram antes de nós? E o que elas fizeram? Porque, como diz o ditado: se você não sabe de onde vem, também não sabe pra onde está indo.

embora não possuam mais a cidadania cabo-verdiana, continuam a se identificar com o país e a acompanhar seus rumos. Através dessas redes, se mantêm informados sobre decisões políticas, incentivos econômicos, campanhas públicas e, principalmente, participar de uma esfera pública transnacional.

Outro ponto importante de sua fala foi a ênfase no “poder” de Cabo Verde por ter mais cidadãos na diáspora do que no território nacional. Segundo Tamara Tavares, essa realidade, em vez de representar um problema ou uma ausência, pode e deve ser interpretada como uma vantagem, especialmente num mundo cada vez mais digital. Como ela disse: “We live in a digital world.” E, nesse mundo digital, a existência de uma diáspora globalizada, familiarizada com plataformas digitais, trânsitos de moeda, negociações transnacionais e modos híbridos de pertencimento, coloca Cabo Verde em uma posição estratégica.

Seu posicionamento, como apresentado anteriormente, encontra ressonância nas diretrizes mais recentes formuladas pelo próprio Estado cabo-verdiano, em especial com o lançamento do Plano Estratégico de Desenvolvimento Sustentável II (PEDS II), em 2022, e da Estratégia da Economia Digital de Cabo Verde (EEDCV), em 2024. Em vez de se conformar a modelos de nação baseados na territorialidade rígida, a proposta implícita nesses discursos é a de um país em rede, apoiado por uma diáspora digitalmente engajada, capaz de participar da política, da economia e da cultura do país a partir de qualquer parte do mundo. É uma visão que reconfigura os próprios termos do que significa “pertencer” e “contribuir” para uma nação, especialmente uma nação como Cabo Verde, que sempre existiu para além das fronteiras de seu arquipélago.

Após o encerramento da sessão de Tamara Tavares, permaneci um tempo na sala onde ela havia ocorrido, conversando com outras participantes. Foi ali que vivi um dos momentos mais divertidos do evento: enquanto trocava impressões com algumas mulheres, Fanny Martins se aproximou com uma bebê no colo – filha de uma amiga dela – e, em meio a brincadeiras e risos, me colocou a pequena nos braços. Embora fosse evidente meu nervosismo e falta de experiência com crianças, senti aquele gesto como um sinal de proximidade e acolhimento. A bebê, se tornava ali um elo de aproximação que levou a uma conversa descontraída entre mim, Fanny e Telma, a mãe.

Entre risadas sobre suas experiências com a maternidade, planos de família e comentários espontâneos que variavam entre o português, o inglês e o crioulo, notei o quanto aquelas interações reforçavam os laços tecidos ali, atravessados por afetos e experiências compartilhadas. Foi também naquele mesmo espaço que Fanny me conduziu até a professora Terza Lima-Neves. Ao me apresentar com entusiasmo “essa é a Duda, a do Brasil!”, fui recebida

com um abraço caloroso pela professora Terza, que disse que Fanny já lhe havia contado sobre minha pesquisa e se mostrou interessada em ler meu trabalho no futuro. O gesto, ainda que breve, teve um impacto simbólico importante para mim, visto que estava ali, diante de uma das principais referências do evento.

A segunda sessão, que duraria das 11:30' às 12:30', também contaria com três painéis, sendo eles: A – “Cabo queers in Community”; B – “How to start a non-profit organization; e C – “Thrive beyond: empowering your journey from college to career and beyond”. Mais uma vez me vi indecisa sobre qual painel escolher, e segui em direção àquele que julguei que mais poderia conversar com minha dissertação. Também conversei com Fanny e outras participantes do evento no lado de fora, e segui o fluxo, em direção ao andar de baixo, onde Maritsa Barros apresentaria o painel “Thrive beyond: empowering your journey from college to career and beyond”⁶⁴.

Finalizada a sessão, seguimos todas juntas de volta ao salão principal, onde seria servido o almoço. Logo em seguida, enquanto as participantes se acomodavam nas mesas, teve início a cerimônia de reconhecimento das *Poderosa Honorees* de 2024. Essa homenagem, realizada a cada edição da conferência, celebra mulheres cabo-verdianas cuja atuação comunitária, cultural e educacional tem impacto significativo nas suas comunidades. As trajetórias apresentadas demonstram não apenas dedicação e engajamento social, mas também formas de liderança femininas enraizadas em práticas de cuidado, memória e mobilização coletiva.

A partir dessas práticas de valorização do engajamento coletivo, como a homenagem às *Poderosa Honorees*, é possível reconhecer o que algumas autoras e organizadoras do evento têm chamado de *kriola feminist consciousness*, ou “consciência feminista kriola”, como aponta Pilgrim (2021). Segundo a autora, essa perspectiva nasce das experiências históricas de luta das mulheres cabo-verdianas, especialmente desde o processo de independência do país, mas se reconfigura ao longo do tempo, ganhando novas camadas de sentido diante dos desafios atuais enfrentados na diáspora, tanto no cotidiano presencial quanto nos circuitos digitais.

Assim, ancora-se em seus repertórios culturais, linguísticos e políticos. Ou seja, não se trata de um movimento uniforme nem fixo; ele é multifacetado, multilinguístico, atravessado por camadas de pertencimento e contradições vividas em contextos diversos.

⁶⁴ Diferentemente da primeira sessão, que trazia um recorte mais diretamente conectado à experiência cabo-verdiana na diáspora, essa palestra se estruturou em torno de uma narrativa motivacional mais ampla, centrada na superação de barreiras individuais, desenvolvimento de autoestima e valorização pessoal. Embora a palestrante tenha mencionado temas como racismo e sexismo, a fala não abordou diretamente especificidades do contexto cabo-verdiano. Por esse motivo, optei por não gravar a sessão, ainda que tenha permanecido atenta ao ambiente e às reações do público.

Ours is a feminism, similar to other, historical women of color feminisms, that represents both social and academic labor. It is very clearly rooted in our beloved culture, and as such, it speaks truth to the power of the multiple patriarchies within which we live, work, and move. The (West) African, the Portuguese, the European, the Catholic, Christian, Jewish patriarchies, the colonial and postcolonial patriarchies, the U.S. white and black patriarchies, and all of those that appear wherever we exist in the world—including what bell hooks calls “the enemy within” which is the internalized sexism that we express ourselves toward one another. (Pilgrim, 2021, p. 238)⁶⁵.

Dessa forma a consciência feminista kriola exige articulações que são ao mesmo tempo afetivas, políticas e intelectuais, combinando práticas comunitárias, produção de conhecimento, oralidade, estética, ativismo e cultura digital. Pilgrim retoma a poesia de Chrystos (2015) para descrever como a *Poderosa Conference*, ao reunir mulheres em diferentes lugares da diáspora e proporcionar encontros transgeracionais e transnacionais, se torna um espaço estratégico na afirmação e elaboração do que a autora denomina de “teoria encarnada”, ou seja, que se forma a partir das realidades concretas dos corpos, dos desejos, das línguas e dos lugares onde essas mulheres vivem, amam, trabalham e resistem.

Além disso, essa perspectiva também se desenvolve em diálogo com outras experiências e movimentos globais, e se projeta fortemente nos ambientes digitais, onde mulheres cabo-verdianas vêm criando redes, conteúdos e debates. Para Pilgrim, essas movimentações *online* contribuem para a construção de feminismos centrados na perspectiva africana e diaspórica em que, alinhando-se à proposta de Minna Salami (2013), caberia às próprias mulheres africanas proteger e transmitir suas histórias, vinculando-as aos desafios do presente.

Assim, ele se aproxima de outros feminismos negros e diaspóricos, mas carrega suas próprias marcas. Faz caber a sensualidade, o humor, a religiosidade, o cuidado, a estética, a denúncia e a ação política, e sem que nenhum desses elementos precise ser descartado em nome de uma pureza teórica. Como afirma Pilgrim (2021), não se trata de buscar respostas fáceis para as contradições que essas mulheres enfrentam, mas de construir pontes entre elas, nomeando suas experiências e contando suas histórias com suas próprias palavras.

⁶⁵ Tradução da autora: O nosso é um feminismo, semelhante a outros feminismos históricos de mulheres não brancas, que representa tanto o trabalho social quanto o acadêmico. Ele está claramente enraizado em nossa amada cultura e, como tal, demonstra a verdade sobre o poder dos múltiplos patriarcados dentro dos quais vivemos, trabalhamos e nos movemos. Os patriarcados (ocidental) africano, português, europeu, católico, cristão, judeu, colonial e pós-colonial, branco e negro nos Estados Unidos e todos aqueles que aparecem onde quer que estejamos no mundo — incluindo o que bell hooks chama de “o inimigo interno”, que é o sexismo internalizado que expressamos uns em relação aos outros. (Pilgrim, 2021, p. 238).

2.4 Novas conexões: entre redes, bandeiras e negócios

Após o almoço e a cerimônia de reconhecimento das *Poderoza Honorees*, me dirigi à área onde estava montada a feira de empreendedoras cabo-verdianas. Seria ali que, mais uma vez, laços importantes seriam formados, e onde tive uma das interações mais curiosas e inesperadas de todo o campo. A descrição e análise dessa experiência será aqui apresentada. Antes disso, porém, é preciso destacar um tema que atravessou diferentes momentos da minha investigação, e que me ajudou a refletir sobre como afetos coletivos, pertencimento e narrativas de identidade nacional podem ser mobilizados na diáspora: a participação de Cabo Verde na Copa Africana de Nações de 2024.

O último jogo disputado por Cabo Verde no campeonato ocorreu nas quartas de final contra a África do Sul, no dia 3 de fevereiro de 2024, ou seja, apenas 35 dias antes da Conferência, o que explica a frequência e o entusiasmo com que apresentadoras e participantes relembavam os jogos, os gols, e até mesmo o sofrimento da derrota. Logo, foi tema recorrente nas rodas de conversa, em que elas comentavam e sondavam entre si onde estavam quando assistiram àquele momento, com quem estavam, e como vivenciaram essa experiência. Nessas trocas, emergiam sentimentos de orgulho pelos jogadores, reconhecimento dos esforços empreendidos e frustração pelo resultado final, especialmente por acreditarem que, após uma campanha tão significativa e marcada por histórias de superação, a seleção merecia ter chegado à final.

Destaca-se que esse tema aparecia não apenas como memória coletiva, mas também como estratégia de aproximação social. A partir dessas conversas, investigavam se conheciam alguém em comum, se frequentavam os mesmos espaços, se faziam parte dos mesmos grupos *online* ou seguiam os mesmos influenciadores. Esse compartilhamento de referências, desde os ambientes físicos frequentados até os conteúdos digitais consumidos, como vídeos, *lives*, *reels*, memes e debates, funcionava como um marcador de pertencimento. As similaridades de experiência e os algoritmos comuns das redes sociais criavam a impressão de que aquelas pessoas já se conheciam, mesmo que nunca tivessem se encontrado pessoalmente.

Assim, a identificação como cabo-verdiana era acompanhada por uma camada adicional de reconhecimento: a sensação de circular nos mesmos universos, tanto *offline* como *online*. As redes sociais, nesse caso, operavam como dispositivos de familiaridade e conexão, fazendo com que aquelas mulheres, mesmo em seus primeiros encontros presenciais, se tratassem como velhas conhecidas, atravessadas por experiências comuns que iam além do território e da temporalidade.

Foi nesse contexto que conheci Dona Isabel, cabo-verdiana da ilha do Fogo, com mais de 60 anos e que reside nos EUA desde os seus 6 anos de idade, e sua filha, Felícia, de 34 anos, nascida e criada naquele país. Elas estavam divulgando seu negócio familiar de consultoria, na feira de comerciantes organizada pela Conferência, e seu *stand* foi um dos primeiros com os quais interagi. Dona Isabel nos recebeu com simpatia e descontração, acenando de longe e nos convidando a nos aproximar. Após nos entregar o cartão do empreendimento que divulgavam, indicou que eu conversasse com Felícia sobre o trabalho que desenvolviam. Enquanto isso, ela própria puxava conversa com meu namorado.

Ao notar que falávamos português, Dona Isabel logo comentou, entre risos, que achava que ele era cabo-verdiano, por conta da cor da pele, e que eu talvez tivesse algum parente do arquipélago, mesmo que fosse um ancestral bem, bem distante, brincando com o fato de eu ser “bem branquinha, mas nem tanto para passar como americana”. Explicamos que éramos brasileiros enquanto Felícia, entre sorrisos tímidos, se desculpava pelas brincadeiras da mãe, o que causava ainda mais risos entre todos nós.

Felícia me explicou que não falava português fluentemente, e sugeriu que continuássemos nossa conversa em inglês. Esse momento inicial, leve e descontraído, graças a simpatia das duas, mas principalmente de Dona Isabel, funcionou com um verdadeiro quebra-gelo e porta de entrada para nossas interações dali em diante. Elas demonstraram curiosidade sobre minha presença no evento, já que não era cabo-verdiana e nem morava naquele país, queriam saber o que teria motivado meu deslocamento do Brasil até a *Poderosa Conference*.

Assim, pude apresentar minha pesquisa e explicar que investigava as formas pelas quais cabo-verdianas na diáspora mantinham, atualizavam e até formavam vínculos com o arquipélago por meio das redes sociais, o que foi recebido, muito gentilmente, com entusiasmo e incentivos oferecidos pelas duas. Dona Isabel logo pediu que eu escrevesse meu número no celular de Felícia, e disse que com certeza iriam querer participar e acessar os resultados do projeto, quando concluído. Em seguida, me puxou para o lado interessada em compartilhar suas percepções sobre o tema, que disse considerar muito pertinente. Surpresa por sua solicitude, agradei o incentivo e validação.

Ela me contou que havia se mudado para os Estados Unidos aos seis anos de idade, quando ainda vivia em uma Cabo Verde sob domínio colonial português. Segundo ela, sua família desfrutava de melhores condições do que a maioria da população da época, tinham acesso à educação, conexões com redes migratórias consolidadas e mantinham vínculos com parentes que já residiam nos EUA. Por isso, mesmo após a migração, Dona Isabel conseguiu manter uma relação contínua com o arquipélago, visitando-o com frequência. Conforme

relatou, sua família valorizava o domínio da língua portuguesa, e todos, apesar de falarem crioulo em casa, foram alfabetizados em português.

Contudo, após tantos anos vivendo nos Estados Unidos e tendo seus filhos nascidos e criados ali, ela reconhece que eles “acabaram perdendo tudo que eu ensinei do português e do crioulo”. Felícia, por exemplo, ainda consegue se comunicar em crioulo com os parentes no arquipélago, mas afirmou não ter proficiência para manter uma conversa em português. Esse relato me ofereceu pistas importantes sobre as dinâmicas linguísticas e afetivas que atravessam as relações entre gerações da diáspora cabo-verdiana.

Durante nossa conversa, Dona Isabel perguntou se eu já conhecia o trabalho de Fanny Martins, criadora da página "*Falar Tabu*". Ao responder que sim, passamos a conversar sobre os temas abordados no projeto, o que levou a uma transição espontânea para um assunto delicado: os debates identitários sobre a africanidade de Cabo Verde. Ela me alertou que, nas buscas por conteúdos cabo-verdianos nas redes, eu certamente encontraria postagens de pessoas que se identificam mais como portuguesas do que africanas, um discurso que, segundo ela, já circulava desde sua infância e que ainda hoje persiste. Falava com um tom de alerta, como que para deixar claro que ela não compartilhava dessa visão.

Para tranquilizá-la, comentei que estava ciente dessa questão e que, pelo que havia observado até aquele momento da *Poderosa Conference*, a maioria das participantes se posicionava justamente de forma contrária a esse tipo de negação da africanidade. Dona Isabel disse ficar feliz com essa análise, mas ponderou que aquelas pessoas presentes ali no evento não representavam a totalidade da população cabo-verdiana. Contou que em sua própria família havia parentes que negavam a África como lugar de pertencimento e que se afirmavam como europeus.

Dona Isabel comentou, então, que considerava minha pesquisa especialmente pertinente por abordar justamente as redes sociais e os debates que nelas circulam. Ela mesma acompanha alguns desses conteúdos, sobretudo aqueles que suas filhas compartilham, e reconhece que muito do seu posicionamento atual em relação a Cabo Verde e à identidade cabo-verdiana tem sido influenciado por essas mediações digitais. Embora afirme não utilizar as redes com a mesma frequência ou intensidade que seus filhos, ela valoriza a forma como eles estão informados e engajados com temas relevantes ao país de origem da família. Observação, que, para mim, evidenciou como a conexão da segunda geração da diáspora com os ambientes digitais pode impactar também gerações anteriores, estreitando vínculos afetivos e culturais com o arquipélago.

Ela compartilhou, ainda, que talvez tenha demorado demais para levar os filhos a Cabo Verde. Apesar de ela mesma visitar o país quase todos os anos, raramente os levou consigo. Achava que, por levarem uma vida confortável nos EUA, eles não desenvolveriam interesse pelas questões cabo-verdianas. No entanto, surpreendeu-se ao perceber o quanto eles se engajam com assuntos relacionados ao país, sobretudo por meio das redes sociais. Para ela, isso é algo muito bonito de se ver, o fato de seus filhos, nascidos e criados em outro país, estarem tão envolvidos com debates sobre Cabo Verde a ponto de ensinarem coisas a ela. Por isso, incentivou-me a explorar esse aspecto em minha pesquisa, pois, segundo suas próprias palavras, “é mesmo assim que acontece”.

Para exemplificar o que dizia, Dona Isabel compartilhou, espontaneamente e com animação, que nunca havia presenciado tamanha mobilização entre cabo-verdianos nos Estados Unidos como ocorreu para assistir aos jogos da seleção na Copa Africana de Nações de 2024 (CAN/2024). Segundo ela, tudo começou com postagens nas redes sociais e convites circulando em grupos do *WhatsApp*, *Telegram*, *Instagram* e do *Facebook*. Esses grupos foram fundamentais para articular uma série de eventos comunitários, que incluíam encontros em restaurantes de cabo-verdianos, com comidas típicas do arquipélago, celebrações nas casas de membros da comunidade e até eventos com entrada paga ou com esquema colaborativo, em que cada pessoa levava algo para compartilhar.

Toda essa articulação *online* servia, para além das convocações para os encontros presenciais, para registrá-los, divulgá-los e também para a troca de comentários, opiniões e discussões que iam além do evento em si. Além disso, ela mencionou que muitas dessas conexões aconteceram entre pessoas que não se conheciam previamente, mas que, por meio de interações *online*, descobriram afinidades, formaram grupos e passaram a manter contato também *offline*. Ela destacou, especialmente, a participação ativa de seus filhos e o fato de terem demonstrado, de forma tão aberta, orgulho de seus laços com Cabo Verde.

A experiência de Dona Isabel mostra como as redes sociais não apenas mantêm laços, mas também criam novas conexões. O fato de que para ela era importante que eu soubesse a centralidade das redes sociais para que essa toda essa mobilização que ela observou fosse efetivada, me demonstrou, vividamente, o papel desempenhado por elas enquanto agentes, ferramentas e espaços centrais na construção de vínculos entre sujeitos dispersos.

Esses eventos foram também a porta de entrada para que muitos jovens que nunca haviam ido a Cabo Verde se envolvessem emocionalmente com a seleção, aprendessem sobre a história dos jogadores e passassem a se interessar por aspectos culturais do país. A mãe, no caso, se orgulhava ao ver seus filhos, nascidos e criados nos EUA, torcendo com entusiasmo

pelos tubarões azuis⁶⁶. Segundo ela, esses momentos também geraram conversas familiares importantes entre os membros da diáspora e despertaram curiosidade sobre as origens, além de fortalecerem a autoestima coletiva.

Nesse sentido, é possível analisar que os eventos mobilizados entre as/os torcedoras/es para assistirem aos jogos da CAN/2024 teriam funcionado como espécies de rituais cívicos transnacionais, em que símbolos como a bandeira nacional e a camisa da seleção converteram-se em expressões visíveis de um sentimento partilhado. Como argumenta Trajano Filho (2012), bandeiras nacionais são mais do que objetos ou adornos, são “verdadeiros totens modernos” (p. 347), com um poder de mobilização que opera por meio de afetos compartilhados.

Essa capacidade de evocação simbólica, como enfatiza o autor, não reside apenas nos sentidos oficiais atribuídos pelo Estado, mas sobretudo nas formas como esses signos são mobilizados no uso, nas histórias que os envolvem, nos gestos cotidianos que os atualizam. Ao serem hasteadas, vestidas, expostas ou celebradas em momentos públicos, essas bandeiras convocam sentidos de unidade e despertam “turbilhões emotivos numa efervescência coletiva” (Trajano Filho, 2012, p. 350). No caso aqui em questão, esses signos ganham força como pontos de convergência para expressões de orgulho nacional, conexão e identidade coletiva, mesmo entre sujeitos geograficamente dispersos.

Durante os jogos da CAN/2024, foi justamente esse tipo de ativação simbólica que se deu entre os cabo-verdianos da diáspora: a bandeira serviu de elo entre quem nunca pisou no arquipélago e uma ideia compartilhada de origem, pertencimento e comunidade. É nesse ponto que a reflexão de Trajano Filho (2012) se mostra particularmente pertinente:

Ao dar, em uso, expressão a essas qualidades, as bandeiras promulgam com o valor de verdade irrevogável a permanência ilusória inerente à essência (por definição, substantiva, única e exclusiva) do laço imemorial que une aqueles que as portam e a comunidade de sentimentos que é a nação (e, em menor grau, o time de futebol, ou outra associação desportiva). (...) Por isso são veículos primorosos para a criação e a reprodução de comunidades de sentimento. (Trajano Filho, 2012, p. 351).

A fala de Dona Isabel, ao destacar com entusiasmo a forma como seus filhos vivenciaram os jogos da seleção e se engajaram em práticas comunitárias – organizadas a partir de redes sociais – evidencia como esse tipo de mobilização simbólica pode atualizar e fortalecer vínculos identitários. As bandeiras tremuladas nas casas, os convites trocados nos aplicativos, os encontros presenciais entre pessoas antes desconhecidas: todos esses elementos compõem um cenário em que a nação é reencenada, performada e sentida, mesmo a milhares de quilômetros de distância do território insular.

⁶⁶ Tubarões Azuis é o nome como é conhecida a seleção Cabo-Verdiana de futebol.

Enfim, para retomar o assunto que discutíamos anteriormente e enfatizar seu ponto ao destacar a experiência da CAN/2024 nos EUA como importante para minha pesquisa, Dona Isabel comentou que muitos cabo-verdianos passaram a acompanhar também os jogos de outras seleções africanas e a se interessar por culturas que até então lhes eram distantes. Em suas palavras, isso teria sido importante para "até se aproximar mais da África", e, potencialmente, contribuir para a desconstrução de discursos que historicamente negam a africanidade de Cabo Verde. Essa afirmação identitária teria sido particularmente significativa para jovens que, assim como ela, cresceram em ambientes onde a identidade africana muitas vezes é estigmatizada.

Além do que foi compartilhado por Dona Isabel, a ampla mobilização gerada pelas redes sociais em torno da competição fez emergir outras camadas de debate relacionadas à cabo-verdianidade. Entre os elementos que mais chamaram atenção esteve a composição da própria seleção nacional: os 25 jogadores convocados para representar o país atuavam, à época, em 25 clubes diferentes, distribuídos em 16 países. Segundo reportagem da Trivela (2024), "na 73ª posição do ranking da Fifa, Cabo Verde [...] pode ser considerada a seleção mais globalizada da Copa das Nações Africanas"⁶⁷.

Essa constatação não se deve apenas às trajetórias profissionais dos jogadores, mas também às suas origens. Dos 25 atletas, 11 nasceram no arquipélago e os outros 14, na diáspora, distribuídos em 6 países diferentes. Tal configuração exemplifica, de forma concreta, a dimensão transnacional da cabo-verdianidade e a centralidade da diáspora na constituição do próprio imaginário nacional contemporâneo.

Esse cenário reforça uma das premissas centrais que venho construindo ao longo deste trabalho: a cabo-verdianidade não se define pelo país de nascimento, do indivíduo ou mesmo de seus pais, pelo passaporte que possui, pela língua principal falada no seu cotidiano, ou sequer pelo território em que se vive, estudou, ou passou a maior parte de sua vida. Ela atravessa essas dimensões, sem se limitar a elas, manifestando-se como uma experiência plural, relacional e em constante transformação, compartilhada por sujeitos que, apesar de trajetórias distintas, reconhecem-se mutuamente como parte de uma mesma coletividade.

As trajetórias dos jogadores da seleção de futebol do arquipélago, assim como as vivências das minhas interlocutoras, traduzem com força essa condição de mobilidade, mistura e simultaneidade que caracterizam a criouldade cabo-verdiana. Ou seja, há um reconhecimento afetivo e identitário profundo nas experiências de deslocamento, recomposição e pertença que atravessam gerações na diáspora. A multiplicidade de percursos individuais, longe de

⁶⁷ Disponível em: <<https://trivela.com.br/africa/cabo-verde-quer-fazer-historia-na-copa-africana-de-nacoes/>>. Acesso em: 25 abr. 2025.

fragmentar essa identidade, constitui justamente a sua unidade: o que é comum entre tantos cabo-verdianos espalhados pelo mundo é, paradoxalmente, essa diversidade de histórias, afetos e formas de estar no mundo e se conectar com a nação insular.

Para Dona Isabel o reconhecimento de tudo isso que envolve a situação que ela me contou, era algo, em suas próprias palavras, que se me interessasse, “seria muito legal de ver no meu trabalho”. E, de fato, não apenas me interessou, como traduz e traz um caráter de um exemplo mais concreto de algo que venho tentando dizer ao longo desta dissertação. Da especificidade da experiência da cabo-verdianidade, que converge por meio das redes sociais no mundo contemporâneo e atual de forma nunca antes vista (J. Bhabha *et al.*, 2021). E é isso que faz o estudo das e por meio das redes sociais algo tão rico nesse cenário e que tanto agrega a compreensão desse fenômeno contemporâneo.

Conclui-se que a experiência relatada por Dona Isabel, exemplifica como a participação de Cabo Verde na Copa Africana de 2024 operou como uma espécie de catalisadora de processos de manutenção, formação e atualização de vínculos entre cabo-verdianos na diáspora e o arquipélago. As mobilizações articuladas pelas redes sociais permitiram que membros dispersos da comunidade se encontrassem, interagissem e fortalecessem seus laços afetivos e culturais, muitas vezes estabelecendo conexões inéditas.

Ademais, a divulgação ampla e intencional de conteúdos relacionados aos jogos proporcionou, a muitos, um contato renovado com a cultura, a língua, a história e suas identidades cabo-verdianas. Para Dona Isabel, foi especialmente significativo observar como, mesmo vivendo longe, tantos cabo-verdianos puderam participar desse momento coletivo de orgulho e pertencimento, alimentando sentimentos identitários que, muitas vezes, se enfraquecem no cotidiano da experiência diaspórica.

Por fim, observa-se que a *Poderoza Conference* de 2024 reafirmou seu papel como um espaço de escuta e construção coletiva de sentidos, onde experiências singulares se unem em torno de um pertencimento partilhado, ainda que multifacetado. Como mostraram as interações que testemunhei e vivi ao longo do evento, ser kriola nos Estados Unidos é habitar interseções complexas entre raça, gênero, língua e território e, ainda assim, cultivar práticas de resistência, solidariedade e reinvenção que tornam possível não apenas sobreviver, mas florescer.

Nesse sentido, Novais (2019) parte da definição de “a minority culture of mobility” de Neckerman, Carter e Lee (1999), para elaborar o que ela denomina como “Kriola culture of mobility (KCM)”, ou seja, um conjunto de estratégias coletivas e individuais para lidar com os desafios impostos pela migração, pela desigualdade e pela negação sistemática de pertencimento. São mulheres que, mesmo diante de pressões estruturais, constroem caminhos,

sustentam redes e elaboram novas formas de estar no mundo. Seus relatos de vida misturam dor e celebração, cansaço e potência, luto e luta, e é dessa mistura que se forja o que Pilgrim (2021) aponta como uma consciência feminista kriola.

Em uma carta endereçada à sua avó, intitulada “A Letter to Inez Santos Fernandes”, Aminah Fernandes Pilgrim (2021) narra o processo de construção de sua identidade como mulher cabo-verdiana na diáspora. Após concluir a faculdade e o mestrado, ela conta ter retornado a Massachusetts, lugar onde nasceu, e se deparado com comentários que questionavam sua autenticidade como kriola: por não ter nascido no arquipélago, por não dominar fluentemente o crioulo e por também ter ascendência barbadiana.

No entanto, ao revisitar essas experiências, a autora afirma que ser kriola é um pertencimento construído, é carregar Cabo Verde dentro de si, mesmo quando o idioma escapa, mesmo quando o pertencimento é colocado em dúvida por outros. “I am Kriola because Cabo Verde, Kabuverdianidade, and the Diaspora, was born in and through me. I’m Kriola because YOU [avó] gave me the keys.” (Pilgrim, 2021, p. 240). Assim, ela se reconhece como kriola porque recebeu as “chaves” desse pertencimento por meio da escuta atenta e do legado cultural transmitido por sua avó, e é nesse gesto intergeracional que sua identidade se ancora.

A *Poderoza*, nesse sentido, não é apenas um evento: é um ritual de atualização desse vínculo, um espaço de mediação entre as raízes herdadas e as identidades recriadas. Por fim, vale destacar que a potência da conferência não se esgota em sua realização presencial. As redes sociais estendem seus efeitos, conectam participantes, ampliam o alcance das narrativas e fortalecem o senso de comunidade. Seguindo as *hashtags* incentivadas durante o evento, pude acessar registros, reencontrar rostos, aprofundar contatos e continuar, de outras formas, aquele campo de escuta, observação e afeto iniciado ali. Assim, o *online* e o *offline* se entrelaçam mais uma vez, reafirmando que as experiências vividas na *Poderoza Conference* não cabem em um único tempo ou espaço, mas que elas reverberam, ressoam, continuam.

CAPÍTULO 3 – “NÓS SOMOS DE TODO O LADO”: IDENTIDADES CABO-VERDIANAS EM MOVIMENTO, RAÍZES E ROTAS NAS VOZES KRIOLAS DA DIÁSPORA

Identificar-se como cabo-verdiana, afinal, depende de quê? Essa pergunta não surgiu de um único momento, mas foi se desenhando aos poucos, a partir da combinação entre dois lócus profundamente conectados do meu campo: as redes sociais, onde acompanhei o cotidiano, as falas e as criações de kriolas da diáspora, e a *Poderosa Conference* de 2024, que reuniu centenas delas em Providence. Entre textos, *posts*, *stories* e trocas *online* e *offline*, fui percebendo algo que atravessava ambos os espaços: apesar das diferenças de origem, cidadania, idiomas – falados e não falados –, aparência e trajetória, havia entre aquelas elas um reconhecimento mútuo e a afirmação de uma identidade compartilhada.

Algumas nasceram no arquipélago; outras, jamais estiveram fisicamente em Cabo Verde. Algumas falavam crioulo fluentemente, outras se expressavam apenas em inglês, ou outras línguas, como o francês, e nem todas falavam português. Havia quem tivesse documentos cabo-verdianos, e outras que jamais haviam tido contato com qualquer tipo de instituição ligada ao país. E ainda assim, entre *selfies*, interações *online* e *offline*, falas emocionadas e trocas de afeto, todas se reconheciam como parte de uma mesma comunidade.

A mesma inquietação apareceu nas entrevistas que realizei ao longo do trabalho de campo. Mulheres que nasceram e cresceram em países como Estados Unidos, França, Portugal ou Inglaterra, que possuem cidadanias distintas, passaportes diferentes, contextos familiares diversos, mas que se afirmam como cabo-verdianas – não como uma identidade remota, ancestral ou apenas simbólica, mas como algo vivido, cotidiano e profundamente enraizado. Como compreender esse pertencimento que parece escapar dos critérios mais convencionais? O que sustenta essa identificação coletiva quando não há um território de nascença partilhado, uma língua comum a todas ou sequer vínculos burocráticos com o mesmo país?

Essa pergunta, que foi se tornando cada vez mais central, não busca uma resposta única, mas um caminho de reflexão: Quais elementos, afinal, fomentam essa convergência identitária? Que forças, experiências, narrativas e práticas estão em jogo nesse processo de construção de pertencimento? E qual o papel das redes sociais, enquanto espaço, ferramenta e agente, na mediação desses afetos, na circulação dessas imagens e na elaboração dessa cabo-verdianidade plural?

Não se trata, evidentemente, de uma discussão inédita: a formação da identidade nacional cabo-verdiana tem sido tema recorrente nas ciências sociais. Fatores como a seca, a fome, a insularidade e a emigração adquiriram papel central na construção de uma “cabo-verdianidade” que se estende para além dos limites geográficos das ilhas. Porém, todos eles, em determinado momento, convergem para o que se apresenta como cerne da “cabo-verdianidade”: a identidade crioula. Esta, marcada por um processo de mestiçagem histórica que legou ao arquipélago a condição de “formação social terceira” (Trajano, 2003; Rodrigues, 2005), cujo caráter híbrido e ambivalente intensifica as disputas em torno do pertencimento.

Essa combinação de influências como a fome, insularidade, diáspora e o “encontro colonial” produziu, conforme afirma Furtado (2016, p. 63), uma “especificidade da cultura cabo-verdiana” que se manifesta não apenas em traços linguísticos (crioulos locais), mas também em práticas culturais, valores cosmopolitas e processos contínuos de reelaboração identitária. Como propõe Hall (2000), as identidades são sempre construídas a partir de múltiplas posições e estão em permanente rearticulação, nunca sendo fixas ou definitivas.

Neste capítulo, busco mostrar como a cabo-verdianidade, historicamente construída, encontra novas expressões nas trajetórias de mulheres cabo-verdianas na diáspora, sobretudo em suas interações nas redes sociais e em eventos como a *Poderoza Conference*. Nesse sentido, busco explorar como minhas interlocutoras constroem e vivenciam sua identificação cabo-verdiana. Se, por um lado, cada trajetória pessoal as leva a diferentes interpretações sobre ancestralidade, cultura, cor e pertencimento, por outro, é possível mapear pontos de convergência que reafirmam um forte sentimento identitário.

Investigo, assim, o que há de especial na maneira como essa cabo-verdianidade se constrói mesmo na diáspora. Diferente de outras identidades nacionais, ela assume contornos próprios, moldados por uma história migratória extensa, pela ausência de fronteiras linguísticas rígidas e pela constante negociação entre diferentes formas de se pertencer e participar. Ao observar como essas mulheres articulam sua identidade em meio a deslocamentos e disputas, revela-se uma cabo-verdianidade que se sustenta em práticas cotidianas, afetos e códigos compartilhados que circulam entre corpos, telas e imaginários. O que emerge, portanto, é uma forma de pertencimento que não apenas se adapta ao deslocamento, mas que se constitui por meio dele.

3.1 “What it is to be Creole? It's a freaking Katxupa!”

Cabo-verdiano, para mim... ninguém nunca me perguntou essa pergunta! Gente! Ser cabo-verdiana, para mim, é... eu acho que eu tenho que falar sobre a mulher cabo-verdiana. Ser cabo-verdiana para mim é ser a mulher cabo-verdiana, que é uma mulher muito sofrida, mas não deixa o sofrimento,

não deixa a dificuldade a parar de fazer as coisas. Uma mulher que vai, faz, às vezes sem recurso, mas faz as coisas acontecerem. Mas uma mulher também que... a saúde mental não tá muito boa. Ela nunca teve a oportunidade de falar "eu estou cansada", ou "eu preciso disso, eu preciso daquilo", porque a sociedade não deixa. E pra mim, ser cabo-verdiano é orgulho, saber que eu tenho cultura, que eu falo mais de uma língua... em primeiro lugar, porque eu não conheço cabo-verdianos que só falam uma língua! Somos um povo muito inteligente, e muito muito criativo. Um povo alegre e cheio de vontade de viver. Eu acho que, resumindo, é isso. Ser cabo-verdiano é ter vontade de viver e explorar a vida. (Beatriz, 2024, entrevista).

Ao longo das entrevistas que conduzi, direcionei às minhas interlocutoras a seguinte pergunta: “para você, o que é ser cabo-verdiano?”. Meu objetivo era entender o que cada uma delas entendia como marcador de sua “cabo-verdianidade”, quais características, documentos, laços sanguíneos, âmbitos culturais ou instituições sociais seriam acionadas para afirmar essa identidade e em que momentos eles iriam convergir ou divergir.

Inicialmente, estava incerta se deveria incluir essa questão no roteiro das entrevistas. Ela me parecia simples demais, quase ingênua, e, por isso, temi que não fosse bem recebida. Ainda assim, havia algo nela que insistia em voltar – talvez porque, de alguma forma, condensava minhas inquietações iniciais sobre pertencimento e identidade. Confesso que, nas primeiras vezes em que a propus, me senti tímida e um tanto insegura, e, para suavizar o impacto, acabava acompanhando a formulação com explicações, quase como um pedido de licença: “Eu sei que pode parecer uma pergunta meio boba, mas, por exemplo, se alguém me perguntasse ‘o que é ser brasileiro?’, eu também não saberia responder direito. Então, sinta-se à vontade para responder do seu jeito, pode ser algo pessoal ou mais geral, como preferir”.

Algumas interlocutoras demonstraram entusiasmo diante da questão, reagindo com comentários como “ótima pergunta! Ninguém nunca me perguntou isso antes”; outras, por sua vez, mergulhavam em longas reflexões, dizendo tê-la achado profunda demais. Houve também quem, num primeiro momento, a considerasse simples demais, mas que, ao desenvolver sua resposta, acabou oferecendo contribuições fundamentais para a construção deste trabalho.

Como pesquisadora, busquei compreender o que leva alguém a se afirmar como cabo-verdiana, sobretudo no contexto das segundas, terceiras e demais gerações na diáspora. Interroguei, por exemplo, como se dá essa autoidentificação no caso de pessoas que, como expressa Gisele, “nasceram na América, têm passaporte americano, vivem na América, mas são cabo-verdianas”. Nesta seção, analiso algumas das respostas obtidas a essa indagação.

Em suas explicações, por exemplo, foram ressaltadas diferentes maneiras em que a construção da identidade cabo-verdiana está profundamente entrelaçada com os fluxos históricos e contemporâneos que atravessam o arquipélago. Desde o período colonial, quando as ilhas serviam como entreposto para o tráfico de escravizados, até as diásporas atuais

motivadas pela busca por melhores condições de vida, a mobilidade – tanto física quanto simbólica – emerge como um eixo central na sua formação.

Para mim, vou pensar que o cabo-verdiano é um povo diferente. Na história que eu entendo, era um lugar onde os escravos de toda África e os comerciantes de escravos da Europa se encontravam e daquela conexão, daquela reprodução, que o povo cabo-verdiano foi criado, na mistura de escravo e de europeu [...]. E também os sentimentos, as emoções dessas pessoas escravizadas em relação à migração. Isso ainda tem um grande impacto sobre os cabo-verdianos até hoje. [...] Porque **o povo cabo-verdiano nasceu marcado para a migração**. Então acho que ainda que de forma inconsciente ou indireta, note, continua mesmo na mente na Cabo Verde a ânsia de ir, da migração. (Antónia, 2023, entrevista).

A fala de Antónia ressoa perspectivas já discutidas por diversos autores, como Trajano Filho (2003), Lobo (2012), Furtado (2013), Venâncio (2020) que identificam no encontro entre populações escravizadas africanas e colonizadores europeus o cerne de uma formação social crioula (Trajano Filho, 2005), marcada pela mobilidade contínua. Para ela, o “povo diferente” de Cabo Verde não se refere apenas à mistura racial ou cultural, mas também a um legado histórico de deslocamentos que perpassa gerações, adquirindo novos significados ao longo do tempo. Ademais, Antónia ainda explica:

Porque o país, sim, nós o amamos, mas não é fácil, entende? É um país vulcânico, seco, sem indústria. Mas o que é interessante é a música, o povo, a esperança que temos de que as coisas vão melhorar. E mesmo que hoje não haja mais comércio de escravizados, e nós não somos mais comprados e levados para outro país, ainda existe esse movimento constante, nós continuamos e vamos para outro país... procurar uma vida melhor, sabe? Então a base da história do país é de se continuar, de se repetir de forma diferente. (Antónia, 2023, entrevista).

Conforme argumenta Lobo (2012), a emigração cabo-verdiana, documentada desde meados do século XIX, tem sido historicamente justificada pela escassez de recursos naturais e pelas secas recorrentes que afetam o arquipélago. Trata-se, portanto, de um fenômeno estrutural da sociedade cabo-verdiana, presente desde o período anterior à abolição da escravatura, quando se configurava não apenas como uma estratégia de subsistência, mas também como uma via de acesso à propriedade e de ascensão na hierarquia social. “Isto tem feito do país uma sociedade da diáspora desde o processo de colonização (com os lançados na costa africana) até os emigrantes que se lançam hoje em busca de uma vida melhor” (Lobo, 2012, p. 21).

Ao discutir as identidades diaspóricas, Clifford (1999) propõe que elas seriam moldadas tanto por “raízes”, elementos que ancoram sujeitos em tradições, memórias e heranças culturais, quanto por “rotas” que ultrapassam fronteiras nacionais, articulando deslocamentos materiais e imaginários. Em vez de constituírem um vínculo linear a um lugar de origem, as diásporas se expandem em redes transnacionais, permeadas por conexões laterais, múltiplas práticas de acomodação e formas de resistência.

Assim, em vez de restringir a identidade a um território tomado como fonte exclusiva de pertença, o autor destaca como os sujeitos, ao migrar ou manter contato transnacional, constroem sentidos de “lar” em diferentes espaços de interação, físicos e simbólicos, por meio de narrativas, rituais e práticas partilhadas. Ou seja, também dependem das trocas simbólicas, redes de solidariedade e afetos que emergem do movimento e do convívio multicultural.

No contexto de Cabo Verde, essa concepção assume contornos interessantes: a própria gênese do povo cabo-verdiano está marcada pelo trânsito forçado de africanos escravizados e pelo intercâmbio cultural com europeus, resultando em uma formação social crioula que atravessa dimensões culturais, afetivas e simbólicas. Esse “entrelugar” cabo-verdiano exalta a construção de lares longe do lar, evidenciando, como aponta Clifford (1999), a tensão produtiva entre raízes e rotas na criação de identidades que se transformam ao mesmo tempo em que preservam laços de pertença.

Gisele, por exemplo, relata ter dificuldade em responder a essa pergunta “o que é ser cabo-verdiano?”. Nascida nos Estados Unidos, ela viveu em Cabo Verde dos 2 aos 16 anos de idade, retornando ao país de nascimento na adolescência. Nesse percurso, conviveu com diferentes comunidades cabo-verdianas – tanto no arquipélago como nos EUA, ora em regiões onde há uma densa comunidade da diáspora, ora em locais onde praticamente não conhecia outros cabo-verdianos. A partir de tais experiências, ela considera que essa mobilidade não esvazia sua identidade crioula, mas, ao contrário, constitui como parte intrínseca dela.

Like, for me, being Creole is very complex. I was born here [USA], then I went there [Cabo Verde], then I came back, and even here in the USA... I lived in Boston, I lived in Amherst. Like... It's so... A lot of movements. It's not just about being a Cabo Verdean, or living... It's about all of this, actually. But that's the richness of being a Cabo Verdean. This complexity, this mixture. Immigration. It's very complex. It's really hard for me to answer that question, to be honest. But being a Cabo Verdean woman is really just a representation of the struggles that our ancestors went through, and then the places that we have reached beyond our homeland. There's way more Cabo Verdeans outside of Cabo Verde than in Cabo Verde itself. So, I think that in itself just makes us so complex. Being Creole is being complex in a positive way. Because it's so hard... If you're someone that moves around, it's so hard to just find one way of answering that question. I love being a Cabo Verdean woman because of that, too. [...] And that's why, you know, going back to your question about **“what it is to be Creole?” It's a freaking Katxupa!** It's a mix of so much history and factors that, like, it's hard to talk about Cabo Verde in general and definitely not bring up immigration because at some point, somebody in your life had to do that. You know? But yeah, hopefully I answered your question.

Para mim, ser crioula é muito complexo. Nasci aqui [EUA], depois fui para lá [Cabo Verde], depois voltei, e mesmo aqui nos EUA... morei em Boston, morei em Amherst. Tipo... É tão... Muitas movimentações. Não se trata apenas de ser cabo-verdiana, ou de viver... Trata-se de tudo isso, na verdade. Mas essa é a riqueza de ser cabo-verdiana. Essa complexidade, essa mistura. Imigração. É muito complexo. É muito difícil para mim responder a essa pergunta, para ser honesta. Mas ser uma mulher cabo-verdiana é, na verdade, apenas uma representação das lutas pelas quais nossos ancestrais passaram e dos lugares que alcançamos além da nossa terra natal. Há muito mais cabo-verdianos fora de Cabo Verde do que em Cabo Verde. Então, acho que isso por si só nos torna muito complexos. Ser crioula é ser complexo de uma forma positiva. Porque é tão difícil... Se você é alguém que se muda, é tão difícil encontrar apenas uma maneira de responder a essa pergunta. Eu

amo ser uma mulher cabo-verdiana por isso também. [...] E é por isso, sabe, voltando à sua pergunta sobre "o que é ser crioula?", é uma baita de uma Katxupa! É uma mistura de tanta história e fatores que, tipo, é difícil falar sobre Cabo Verde em geral e definitivamente não mencionar a imigração, porque em algum momento, alguém na sua vida teve que fazer isso. Sabe? Mas sim, espero ter respondido à sua pergunta. (Gisele, 2024, entrevista, *tradução da autora*).

Para Melo (2007), as múltiplas rotas de migração e a presença de cabo-verdianos em diferentes países geraram “itinerários”, “encontros” e “traduções” identitárias, fugindo à ideia de uma identidade fixa e territorialmente restrita. Desse modo, “as ilhas de Cabo Verde funcionam simultaneamente como território material e simbólico, percorrido por diversas rotas de pessoas, bens e tecnologias, com as quais cabo-verdianos da diáspora estabelecem vínculos emocionais e identitários” (Melo, 2007, p. 154). É nesse contexto que se forja uma vivência de “estar em movimento” como valor intrínseco à cabo-verdianidade (Lobo, 2012; Vasconcelos, 2012).

Assim como o caso de Gisele, a fala de Antónia ilustra bem essa ideia, ao afirmar que “o povo cabo-verdiano nasceu marcado para a migração”. Em sua visão, o violento início da história conhecida do arquipélago engendrou uma sociedade permanentemente em trânsito, mas não apagou a capacidade de ressignificação cultural. Se antes o deslocamento era imposto pela lógica colonial, hoje se manifesta na busca por melhores oportunidades de vida (talvez, como resultante deste passado colonial). Nesse sentido, a mobilidade como traço cultural, que perpassa gerações de cabo-verdianos, é evidenciada também na fala de Diana, que vê a migração como “algo natural”.

É algo natural para mim, sabes? É algo natural porque, por exemplo, minha avó viajou a vida toda, nasceu em Cabo Verde, viveu em São Tomé, viveu na Espanha, foi para Portugal e depois ela ia e vinha da França. [...] Então, para mim, viajar foi algo que sempre foi super normal, porque sempre os meus familiares sempre viajaram. A família da minha mãe mora toda nos EUA, minhas tias, meus primos... a parte do meu pai toda mora na França, ou seja, para os visitar, sempre tive que viajar. E os cabo-verdianos, é uma coisa, que eles ajudam a família a viajar sempre que podem. Imagina, tu estás no Brasil, mas tem família, por exemplo, nos EUA, eles vão te ajudar, vão pagar o teu bilhete, toda gente vai contribuir para tu viajar. Então sempre foi assim para mim. Então eu acho que é super de cabo-verdiano. Cabo-verdiano é... eu acho que aqueles que nascem em Cabo Verde têm aquele sonho de migrar, sabes? Porque, todo cabo-verdiano tem família em todo lado. (Diana, 2024, entrevista).

Como propõe Lobo, “os projetos migratórios estão ligados à necessidade de se ligar ao outro para se constituir a si mesmo” (Lobo, 2012, p. 21). Nesse sentido, práticas como o envio de remessas, de bens materiais, as visitas periódicas e a troca constante de informações constituem estratégias fundamentais para a manutenção do sentimento de pertencimento e para a construção de uma “intimidade à distância”. No caso de famílias como a de Diana, marcadas por uma ampla dispersão geográfica, esses fluxos, especialmente o envio de recursos

financeiros como forma de “ajuda” a um projeto migratório ou de apoio à realização de visitas entre membros da família, são compreendidos como expressões de cuidado.

Tais práticas tornam-se essenciais para a atualização de laços afetivos e para a ativação de redes de solidariedade que, na prática, “fazem família”. Como destaca Lobo, “as redes familiares de ajuda mútua tornam-se indispensáveis, sendo atualizadas, especialmente, pela partilha: na troca de bens, valores, alimentos, coisas e pessoas” (Lobo, 2012, p. 22). Assim, a mobilidade não apaga as raízes, mas as reafirma: quanto mais se desloca, mais se afirma o pertencimento.

Esse valor atribuído à mobilidade reaparece na fala de Diana, agora associando o impulso migratório à própria constituição crioula do povo cabo-verdiano. Para ela, a experiência histórica de deslocamentos e misturas forjadas desde o período colonial não apenas moldou a identidade nacional, como normalizou o movimento como parte da vida. A migração, nesse sentido, é naturalizada como um traço herdado, um “modo de ser” que atravessa gerações:

Eu acho que é uma coisa que já vai desde o tempo da escravatura, porque os cabo-verdianos, eles não existiam, eles eram escravos trazidos da costa *west* da África, Senegal, Nigéria, Gana, e eles foram levados para Cabo Verde, foram misturados entre escravos e os portugueses [...]. Então, eu acho que, por nós, por norma, sermos um povo crioulo, um povo misturado, um povo de várias partes, eu acho que é uma coisa que já vem em nós. **Nós somos da terra, mas não somos da terra, nós somos de todo o lado, nós somos tudo.** Não sei se faz sentido. Mas na minha cabeça é tipo, nós somos de várias partes da África, de vários países da África, fomos transportados, depois nós fomos levados para o Brasil, para Portugal, não sei o que, então, é algo que pra nós sempre foi muito normal. Para o cabo-verdiano é normal ele mudar essas coisas ir e vir. (Diana, 2024, entrevista).

Ao mobilizar uma memória coletiva que remonta à escravatura e à formação da identidade crioula, Diana reforça a ideia de que migrar é parte constitutiva do “ser cabo-verdiano”. A mobilidade, nesse caso, não se apresenta apenas como uma necessidade econômica ou estratégia de sobrevivência, mas como um valor partilhado, transmitido e reiterado no cotidiano. Migrar é, assim, uma prática cultural que reafirma vínculos, atualiza pertencimentos e mantém viva a memória de um povo que, desde sua origem, habita o trânsito.

Não obstante, o legado do “encontro colonial” ainda influencia na forma como a identidade cabo-verdiana é (re)construída. Como observa Rodrigues (2005), as noções cabo-verdianas de crioulação desafiam as dicotomias entre colonizador e colonizado, branco e negro, Europa e África, mas também, enquanto marcador identitário, pode diluir ou silenciar as desigualdades inerentes a tais relações. Em muitos países africanos, a luta política no contexto pós-colonial, e especialmente em movimentos de afirmação identitária, decoloniais e anticoloniais, costuma buscar uma reconexão com os “antepassados”, valorizando modos de vida, saberes, histórias e práticas culturais anteriores à chegada da Europa.

Contudo, esse caminho de autoafirmação não se apresenta da mesma forma no caso cabo-verdiano. Entre os fatores que ajudam a explicar essa diferença, está a ideia, largamente difundida, de que as ilhas de Cabo Verde estavam desabitadas antes da chegada dos europeus. Esse “mito da ausência” contribui para a percepção de que se trata de um território sem raízes originárias, um lugar que “pertenceria a todos”, mas que, ao mesmo tempo, parece não ter pertencido a ninguém antes.

Diante disso, compreende-se como alguns cabo-verdianos enfrentam uma aparente dificuldade para reivindicar uma ancestralidade africana direta, tanto por essa ausência simbólica de um “povo original” quanto pelos efeitos de um racismo histórico e estrutural que, ao longo de séculos, incentivou o apagamento das origens africanas e a valorização da associação à herança portuguesa. Ao mesmo tempo, a identificação com a Europa tampouco se concretiza plenamente.

Eu acho que o cabo-verdiano é a mistura entre africanos e europeus, e acredito que isso não seja fácil para nós entendermos sobre nossa própria identidade. Muitas pessoas dizem coisas como "não somos africanos, somos cabo-verdianos", ou negam mesmo qualquer associação com África. Mas, quando estamos na Europa, em Portugal ou no Brasil, para essas pessoas de lá, somos africanos, entende? Então, tem algumas pessoas, especialmente aqui em São Vicente, que vão se identificar muito mais com brasileiros ou portugueses do que com senegaleses ou pessoas de outros países africanos. E isso gera um impacto muito forte nas relações locais. (Antónia, 2023, entrevista).

A fala de Antónia revela como a identidade cabo-verdiana é negociada em campos de força globais, onde marcadores raciais são impostos externamente, mas contestados internamente, o que Anjos e Rocha (2022) consideram como “a tragédia do mestiço, como o negro portador de um inconsciente antinegro” (p. 132). Como apontam Lobo (2018) e outros autores, a elaboração da identidade cabo-verdiana tem sido marcada por ambiguidades e ambivalências, tensões e estratégias relacionadas às duas matrizes que compõem a formação social crioula: a africana e a europeia. Segundo esses pesquisadores, a depender do contexto histórico, dos interesses em jogo ou do lugar de fala, há uma tendência à instrumentalização dessas “origens”, ora enfatizando uma, ora a outra (Meintel, 1984, 2002; Anjos, 2003; Trajano Filho, 2003; Rodrigues, 2005; Vasconcelos, 2007; Fortes, 2013; Furtado, 2013; Monteiro, 2016; Lobo, 2018; Liu, 2019; Rocha, 2020; Jesus, 2020).

Eu, no meu caso, como eu nasci em Portugal nos anos 90, e Portugal é um país super racista, os portugueses nunca deixaram eu dizer que era portuguesa. Eles falavam "não tem portuguesa preta", "não existe, português é branco". [...] Porque eu nasci numa favela cabo-verdiana com cabo-verdianos, em Portugal. E no momento em que nós saíamos da favela, nós sabíamos que nós não estávamos no nosso mundo, ou seja, as pessoas apontavam o dedo para nós, falavam que nós éramos pretos e não sei o que e tudo mais. Então, para mim, sempre foi óbvio que eu sou cabo-verdiana. Eu cresci na cultura cabo-verdiana, eu fui criada pelos meus avós, cabo-verdianos. [...] Então, eu nasci no bairro e cresci no bairro, então pra mim, eu sempre fui cabo-verdiana, eu nunca fui portuguesa, porque nunca me deixaram ser e também porque não era a minha realidade, não é? Então, para mim, sempre que me perguntam "o que que tu és? da onde tu és?" eu sou cabo-verdiana. Mas aconteceu

que eu nasci em Portugal. Mas eu nunca, nunca, me senti portuguesa e nunca me deixaram ser. (Diana, 2024, entrevista).

Ela pontua que nem sempre é simples para o cabo-verdiano se reconhecer como africano, pois há quem diga “não somos africanos, somos cabo-verdianos”. Porém, quando estão em Portugal ou no Brasil, são vistos como africanos, o que gera conflitos sobre “pertencer ou não pertencer” ao continente. Como relata Diana, devido à Lei da Nacionalidade n.º 37/81, de 3 de outubro de 1981, que restringiu o acesso à cidadania por nascimento em território português, filhos de imigrantes passaram a depender de condições específicas para serem reconhecidos como portugueses. Mesmo nascendo no país, não recebiam automaticamente esse status e herdavam a origem dos pais. Essa situação só poderia ser revista na maioridade, o que, na prática, dificultava o pertencimento pleno e reforçava sentimentos de exclusão entre aqueles nascidos em solo português.

Ou seja, eu tinha passaporte cabo-verdiano, mas eu não conhecia Cabo Verde, mas eu sabia onde era Cabo Verde, a primeira língua que eu aprendi foi o crioulo, as comidas que eu comia eram cabo-verdianas, a música que eu ouvia era cabo-verdiana, a minha cultura toda era cabo-verdiana, mas eu, nascida em Portugal. (Diana, 2024, entrevista).

Apesar de ter nascido em Portugal, frequentado escolas portuguesas e adotado um “português sem sotaque”, ouviu que “não existem portugueses negros”. Essa recusa evidencia os limites da pertença europeia para corpos racializados, mesmo quando todos os demais marcadores de identidade nacional parecem estar presentes.

“Nem lá, porque me negam. Nem cá, porque eu me nego.” Essa sensação de deslocamento duplo atravessa muitos sujeitos cabo-verdianos, e é justamente desse lugar ambíguo que se constrói uma identidade que reivindica “a mistura” como existência legítima. Uma identidade que não se ancora exclusivamente em raízes africanas ou em aspirações europeias, mas que se constrói como uma “terceira via”, uma forma diferente de se reconhecer e se afirmar no mundo.

I think they have a problem of identity. I mean, not a problem, but some difficulty. They don't know how to position, they are inbetween. They are like a third identity, you know? There's like being cape-verdean, being European, and then there's something in-between, the both. And I think that people are looking for their identity...

Acho que eles [cabo-verdianos] tem um problema com a identidade. Quero dizer, não chega a ser um problema, mas alguma dificuldade. Eles não sabem ao certo onde se encaixar e ficam num meio-termo. É como se houvesse uma terceira identidade, entende? Existe a cabo-verdiana, existe a europeia e, entre as duas, algo diferente. E eu acho que as pessoas estão em busca de descobrir qual é a sua identidade... (Antónia, 2023, entrevista, *tradução minha*).

Apesar dessa conexão simbólica, a identidade cabo-verdiana também apresenta tensões internas que emergiram com frequência nos relatos das interlocutoras aqui acionadas. Ao longo das entrevistas conduzidas e da investigação *online* para esta pesquisa, surgiram com frequência

menções ao “trauma de séculos” deixado pela colonização e pela escravização – tema que também atravessou falas durante a *Poderoza Conference* de 2024. Embora algumas tenham sugerido a possibilidade de um “mundo ideal” no qual a cor da pele ou a raça não importassem, a maioria reconhece que a realidade cabo-verdiana ainda está fortemente atravessada por essas classificações.

Como desenvolvem Anjos e Rocha (2022), o projeto político da elite intelectual cabo-verdiana buscou consolidar a imagem do país, para além de “trans étnica e transracial” (p. 120), como uma sociedade pós-racial. No entanto, a promessa de superação da raça como marcador social da diferença – ou, como sugere Venâncio (2024), da dominação –, jamais se concretizou em Cabo Verde.

Antónia, por exemplo, emigrou de Cabo Verde aos sete anos de idade. Ao retornar ao país aos trinta, depois de décadas vivendo na França, relatou ter se surpreendido com as formas de divisão interna presentes na sociedade cabo-verdiana, especialmente com o modo como a tonalidade da cor da pele influencia diretamente o tratamento recebido pelas pessoas.

Então, entra naquela história que, os cabo-verdianos, entre eles, eles têm necessidade de fazer diferença. Algo pode ser igual em Brasil também, pessoa do sul, pessoa do norte, ser mais escuro, ser mais claro, então... quando a pessoa tem pele mais claro é melhor visto. Na beleza, na sociedade, na responsabilidade, e quando é mais escuro, é menos bem visto, algo também pode ser igual no Brasil. Mas enfim, infelizmente, é isso. (Antónia, 2023, entrevista).

O relato de Antónia evidencia como algumas hierarquias herdadas do período colonial continuam operando na sociedade cabo-verdiana, sobretudo a partir de distinções baseadas na tonalidade da cor, origem insular e classe social das pessoas. Embora a comparação com o contexto brasileiro feita por Antónia, com base em sua percepção sobre o país, esteja em certa medida correta, Anjos (2000) argumenta que a noção de mestiçagem se ancora em fundamentos distintos nos dois casos.

No Brasil, a ideologia da mestiçagem convive com o reconhecimento de pertencas étnicas diversas; em Cabo Verde, por outro lado, a mestiçagem não está associada a uma sociedade multirracial ou multicultural. Ao contrário, apresenta-se como uma forma de “reetnização”: não marca a pluralidade, mas serve de base para a invenção de uma unidade étnico-cultural que orienta o processo de construção da nação e do Estado cabo-verdiano.

Sendo assim, corpos considerados “pretos demais” são frequentemente associados aos *mandjakus*⁶⁸, enquanto os “brancos demais” são lidos como *tugas* (Anjos; Rocha, 2022). Nesse contexto, o lugar do “meio” – o mestiço – acaba ocupando uma posição ambígua, marcada por

⁶⁸ Termo utilizado em Cabo Verde para se referir aos imigrantes africanos do continente. Segundo Rocha (2009), “mandjakus são todos os africanos, todas as gentes pretas que vêm da África.” (Rocha, 2009, 2016, 2020).

uma suposta excepcionalidade que permite certa mobilidade entre os dois polos, ainda que não livre de tensões e constrangimentos. Essa continuidade histórica é perceptível também na fala de Helena, ao refletir sobre os impactos duradouros da presença colonial, mesmo após a independência formal do país.

Helena: Cabo Verde tomou-se a independência, mas continuou muito ligado a Portugal a nível da estrutura e do governmento do país. Portugal influenciou e influencia até agora os códigos fiscais, as leis civis, a forma de funcionamento, os procedimentos com que as entidades e instituições trabalham, e pronto, também as consequências de ser um país com uma independência muito recente. [...] Há muitas pessoas que ainda são jovens e viveram ambos o período da colonização e o período de pós-colonização. Então, a questão da identidade acaba por ser muito pertinente por tudo isso, por misturar tudo isso. Por exemplo, durante a colonização, as pessoas aqui eram colocadas em filas, de acordo com a tonalidade de pele, não é? E uma pessoa viver isso nos seus 20, 30 anos, é claro que aquilo tem consequências em termos de colorismo, que é, eu acho que em Cabo Verde, vivendo aqui, eu não vejo muito problemas de racismo, mas sim problemas de colorismo. Que eu acho que é uma questão com tanta pertinência, se eu fosse colocar na lista de debates com impacto a Cabo Verde, eu pessoalmente colocaria no top do debate.

Ent.: A questão do colorismo?

Helena: Sim, sim, por exemplo, a questão do colorismo eu acho que é uma questão com mais relevância à existência e ao dia a dia do cabo-verdiano e Cabo Verde, não é? (Helena, 2024, entrevista).

A referência de Helena à prática de organizar pessoas por tonalidade de pele durante o colonialismo português ajuda a compreender como o que ela denomina de “colorismo” opera como herança direta desse sistema. Ao mesmo tempo, ela destaca como essas experiências ainda são vivas para pessoas que transitaram entre os dois regimes – o colonial e o pós-independência.

Ao discutirem a ideia da nação como uma “grande família”, Anjos e Rocha (2022) observam que certas imagens de cabo-verdianidade permanecem racialmente marcadas. Como destacam, a figura de um cabo-verdiano branco dificilmente é concebida como legítima, ao passo que aos cabo-verdianos pretos retintos são frequentemente atribuídos estereótipos que os afastam da cabo-verdianidade idealizada.

Helena não foi a única a apontar para os “problemas de colorismo” na comunidade cabo-verdiana. Ao longo do campo, esse tema apareceu tanto nas entrevistas quanto nos debates que observei na *Poderosa Conference* e nas redes sociais. O que chama atenção, no entanto, é que esse vocabulário não emerge isoladamente: ele está profundamente atravessado pelas experiências migratórias de minhas interlocutoras e pelos contatos com sistemas raciais ocidentais, especialmente o estadunidense.

Ao chegarem aos Estados Unidos, principalmente no início do século XX, quando Cabo Verde ainda estava sob domínio colonial português, muitos cabo-verdianos se depararam com uma lógica racial binária, estruturada na oposição branco/negro. Nesse cenário, não era incomum que pessoas de pele mais clara tentassem “passar” por brancas ou afirmar sua

identidade portuguesa, europeia, para se proteger das violências desse sistema (Lima-Neves, 2024). Mesmo hoje, como argumentam Liu (2019) e Pilgrim (2015), o Estado norte-americano frequentemente atribui raça a partir da etnia, apagando identidades africanas em favor de uma noção homogênea de negritude.

Só quando cheguei aos Estados Unidos é que me dei conta de que era negra. Não que eu não fosse negra antes, mas, sendo cabo-verdiana, nossa identidade racial não está centrada nas discussões cotidianas como nos Estados Unidos. Passei meus anos de ensino médio em uma escola particular de elite, predominantemente branca e só para meninas, onde aprendíamos sobre alguns afro-americanos selecionados, mas não de uma forma que centrasse histórias de negritude na vida cotidiana, vivenciando alegrias e tristezas. Eu também não me identificava porque minhas experiências como cabo-verdiana não estavam centradas em uma história de escravidão. (Lima-Neves, 2024, p. 37-38, tradução da autora)⁶⁹.

Dessa forma, compreende-se o contexto em que o debate sobre “colorismo” está centralizado. Ao mobilizá-lo, minhas interlocutoras interpretam rejeições, privilégios e disputas simbólicas vividas tanto no mundo físico como nos ambientes digitais, tanto nas ilhas, como na diáspora. Seja pelo convívio com o debate racial estadunidense, seja pelas trocas que mantêm em redes transnacionais, essas mulheres o acionam com intencionalidade, como uma lente pela qual narram desigualdades percebidas em torno da aparência, da aceitação e da visibilidade social.

Minha proposta aqui não é adotar o colorismo como categoria analítica central da dissertação, mas reconhecer o modo como ele é ativado pelas minhas interlocutoras como uma chave interpretativa situada. O termo não aparece como mera repetição de discursos externos, mas como um recurso argumentativo que lhes permite nomear experiências que, muitas vezes, já existiam, mas não tinham ainda um vocabulário compartilhado. Trata-se, portanto, de uma linguagem que permite a elas interpretar o mundo que habitam, questionar as hierarquias que enfrentam e afirmar uma identidade que não é passiva, mas sim construída ativamente em diálogo com diferentes regimes raciais.

Como observam diversos autores (Trajano Filho, 2005, 2003; Rodrigues, 2005; Monteiro, 2016), o ideal de uma sociedade crioula integrada convive com disputas e desigualdades que refletem a permanência de hierarquias raciais e simbólicas. O colorismo, nesse contexto, torna-se um marcador central para minhas interlocutoras, uma vez que, de

⁶⁹ Texto original: It wasn't until I arrived in the United States that I realized I was Black. Not that I wasn't Black before, but being from Cabo Verde, our racial identity is not centered in everyday discussions as it is in the United States. I spent my high school years at a predominantly white, all-girls elite private school, where we learned about selected Black Americans, but not in a way that centered stories of Blackness in everyday life, experiencing joy and sorrow. I also didn't relate because my experiences as a Cabo Verdean were not centered on a history of slavery. (Lima-Neves, 2024, p. 37-38).

acordo com elas, ele regularia o acesso a oportunidades, o reconhecimento social e o próprio sentimento de pertencimento dentro do arquipélago.

Isso é muito verdade, tanto que, se tu fores para Cabo Verde, a elite cabo-verdiana é toda da minha cor [tom mais claro]. Toda. Agora que tem assim, uns com pele mas escura, mas a elite cabo-verdiana era muito constituída por pessoas mestiças. Tem mistura com português. Então... e assim continuou. E tu ves, que por exemplo, em grandes cargos e tal era só essa elite, só que essa elite hoje em dia, muito dessa elite só nome e sobrenome, porque se fores falar de nomes e sobrenomes, vai saber quem é. Mas, hoje em dia já, muitos dessa elite não tem dinheiro, ou então as pessoas de classe baixa, hoje em dia já estão em classe alta, ou já tem uma vida normal, porque emigraram, não é? Mas, eu acho que no nosso caso, como nós fomos colonizados pelos portugueses, e os portugueses tiveram muito e ainda estão muito presentes em Cabo Verde, é aquela coisa do, o quanto mais próximo do português tu tiveres, melhor vais ser visto na sociedade. Quanto melhor português falares, quanto mais distante tu tiveres da cabo-verdianidade, melhor é pra ti. (Diana, 2024, entrevista).

Ao analisar os discursos sobre identidade nacional, Anjos (2003) os insere em um novo quadro epistemológico, compreendendo-os como construções político-discursivas em disputa nos diversos campos que compõem a formação social cabo-verdiana. O autor destaca a emergência de dimensões étnicas e raciais frequentemente negadas, rejeitadas ou invisibilizadas nesses discursos, compreendendo a mestiçagem, amplamente reivindicada no país, a partir de uma estrutura de dominação racial.

Sua proposta desloca o debate ao questionar as condições históricas e as correlações de força, dentro de um sistema de dominação, que possibilitaram o surgimento da própria noção de crioulo enquanto mistura, e a que interesses servia essa forma de perceber a realidade social. Defini-la como base da identidade nacional cabo-verdiana, segundo o autor, permite que pessoas que podem ser percebidas como “de cor”, mas não negras, ocupem um lugar simbólico quase branco em um mundo estruturado por hierarquias raciais.

Nesse processo, o afastamento da África e da negritude se manifesta como uma forma de “apreciação antinegra”. Assim, “instâncias pré-subjetivas carregadas de intensidades fóbicas antinegras se desnudam sob a hierarquização de pessoas em atrasadas, semelhantes e superiores. Expõe-se, desse modo, a estrutura de uma psique negra que emerge em violência estrutural contra si mesmo.” (Anjos; Rocha, 2022, p. 132).

Esse distanciamento também foi mencionado à luz de um evento que, a princípio, parecia desconectado desses questionamentos: a participação de Cabo Verde na Copa Africana de Nações de 2024. O torneio foi tema recorrente ao longo de minhas investigações no campo, tanto nas entrevistas quanto nas redes sociais e em eventos presenciais, como a *Poderosa Conference*. Segundo minhas interlocutoras, a boa campanha da seleção nacional desencadeou na grande comoção e engajamento entre cabo-verdianas da diáspora, com orgulho e entusiasmo coletivos mobilizados em torno do desempenho da equipe.

Como relatou Elisa, havia um sentimento de euforia generalizada, intensificado pela visibilidade que o time conquistou ao se classificar na liderança de seu grupo na fase inicial, superando sua campanha histórica de 2013. Mas também foi sob esse clima de entusiasmo e orgulho nacional aflorado que a comunidade teve de lidar com a derrota, nos pênaltis, nas quartas de final para a África do Sul. A frustração, em suas palavras, foi muito dolorosa, não apenas pela derrota em si, mas pelo que veio depois.

O sentimento de decepção, como enfatizado por diferentes interlocutoras, se agravou com os comentários que começaram a circular nas redes nos dias seguintes ao jogo. Entre memes, vídeos e piadas, surgiram discursos que reatualizavam preconceitos e tensões identitárias profundas.

Ao refletir sobre o episódio, Carolina compartilhou suas impressões sobre como, apesar do potencial das redes sociais para aproximar e fortalecer vínculos com o arquipélago, elas também podem amplificar narrativas que considera problemáticas, capazes de fragilizar essas mesmas conexões.

Mas pra mim o negativo é porque a *Internet* dá voz para muita gente idiota, assim tem a parte excelente e tal, mas tem muita bobagem também sabe? E idiota vai ter por todo canto, e eu acho que se eu falasse assim “ah isso joga nossa cultura pra baixo?” joga sim! Mas aí eu não penso nisso, porque é uma utopia dizer “ah só têm pessoas perfeitas falando na *Internet*”. Mas agora eu lembrei de algo que assim, o cabo-verdiano no continente africano é muito mal-visto, porque muito cabo-verdiano se diz português e fala que “não é igual a esses africanos” e obviamente que isso se espalha, e eu já vi muitos comentários disso, você vai ver muita gente falando “sim, isso é verdade”, os famosos idiotas da *Internet*. (Carolina, 2024, entrevista).

Ao reconhecer que “a *Internet* dá voz para muita gente idiota”, Carolina aponta uma das contradições mais evidentes do ambiente digital: o mesmo espaço que permite a circulação de narrativas afirmativas também apresenta discursos de ódio, preconceito e ignorância. Tais manifestações evidenciam uma tensão identitária latente: o desejo de se distinguir de outros africanos muitas vezes se traduz em declarações de superioridade ou em negações da própria africanidade. Quando disseminadas publicamente nas redes sociais, essas falas ganham escala, gerando atrito e reforçando visões excludentes e hierarquizantes no continente e na diáspora.

Ao refletir sobre os momentos em que mais teve contato com esse tipo de embate, Carolina trouxe à tona um episódio em que esteve envolvida nesse pós-derrota, onde, segundo ela, circularam nas redes sociais comentários que atribuíam a vitória da África do Sul à prática de “macumba” ou feitiçaria, revelando discursos enraizados em antiafricanidade e estigmatizações históricas.

E obviamente, por exemplo, se for uma pessoa de Senegal e da Guiné vendo isso, eles vão falar que é isso mesmo. Tanto é que aconteceu agora na Copa Africana, que Cabo Verde perdeu pra África do Sul e apareceu uma comediente cabo-verdiana falando “a gente perdeu porque fizeram macumba

contra a gente”. Então, cara, isso é pesado, isso é grave, então é óbvio que tem a parte ruim e isso prejudica a gente. (Carolina, 2024, entrevista).

Carolina também chama atenção para as consequências desses discursos no modo como Cabo Verde é percebido por outras nações africanas, sobretudo por países como Senegal e Guiné. Ao mencionar o episódio em que uma comediantes cabo-verdiana atribuiu, em tom de deboche, a derrota da seleção nacional a uma suposta “macumba”, Carolina explicita o quanto esse tipo de conteúdo, embora muitas vezes apresentado sob a roupagem do humor, carrega preconceitos e reforça estigmas históricos. A fala desqualifica saberes e práticas religiosas de matriz africana, tratando-as como “crendices” negativas e revela, em sua opinião, certo grau de ignorância e falta de conhecimento histórico de quem os enuncia.

Ao se deparar com conteúdo como esse, ela relata o impulso de intervir justamente por compreender que tais manifestações públicas prejudicam a imagem do país e alimentam disputas identitárias que fragilizam os laços com o restante do continente africano. Suas falas apontam para o fato de que, embora as redes sociais sejam espaços potentes de valorização cultural e ressignificação identitária, também se tornam arenas de disputa simbólica, onde diferentes visões de mundo, pertencimento e história se confrontam.

E aí, por exemplo, muita gente, eu inclusive, fui parar pra falar “cara para de ser ignorante” sabe? O que que é fazer macumba? Por que ta botando isso de forma pejorativa? É que falta conhecimento da nossa parte, aí quando a galera fala mal de Cabo Verde aí fica puto. Então obviamente da mesma forma que tem gente propagando, fazendo uma coisa maneira da cultura mostrando o que a gente é, também tem muita gente que pensa de outra forma e vai mostrar isso na *Internet* e sim, é ruim. (Carolina, 2024, entrevista).

Esse tipo de comportamento, que Carolina critica como de “idiotas da *Internet*”, expõe um dos efeitos do racismo colonial ainda presentes nas estruturas simbólicas e nas subjetividades cabo-verdianas. A negação da identidade africana por parte de alguns cabo-verdianos é sintoma de um processo histórico mais profundo, marcado pela colonização portuguesa, pelo ideal de assimilação e pelas hierarquias raciais e culturais construídas naquele período e reproduzidas no pós-independência.

Dessa forma, o ambiente digital opera tanto como espelho quanto como amplificador dessas tensões. Ao tornar públicas falas que antes circulavam apenas em espaços privados ou restritos, as redes sociais desafiam as noções homogêneas de identidade cabo-verdiana e revelam suas contradições internas. Ou seja, assim como na vida cotidiana, esses “novos” espaços também são atravessados por disputas, hierarquias e formas de opressão. Nas redes sociais, as desigualdades não desaparecem, elas se atualizam e se reconfiguram.

Ademais, a noção de uma identidade crioula como símbolo de integração e mistura é ainda tensionada pela experiência cotidiana de sujeitos que, por exemplo, são nomeados como

“badiu” ou “sampadjudo” – termos que, embora se refiram à origem insular, operam também como fronteiras simbólicas racializadas. Antónia também compartilha o incômodo que sentiu ao perceber a carga discriminatória presente nessas divisões:

Eu sou de Santiago, e lá o povo é chamado de "badiu" ou "badia", enquanto as pessoas do Mindelo e de outras ilhas são chamadas de "sampadjudo". Tava até a pensar, por que motivo precisam falar de mim pela cor da minha pele ou pela minha raça, que seja, me chamando de "escurinha", em vez do meu nome? Então eu voltei pra casa, sentei na minha cama e percebi “oh my god”, eu senti racismo dentro de Cabo Verde. Em casa fiquei pensando e percebi que senti racismo dentro de Cabo Verde mesmo. (Antónia, 2023, entrevista).

A narrativa de Antónia reforça que o pertencimento nacional, em Cabo Verde, não apaga os marcadores de dominação (Venancio, 2024) e desigualdade. Pelo contrário, muitas vezes eles são reforçados por discursos locais que reproduzem lógicas coloniais de valoração da brancura e da origem europeia. Ao relatar que foi chamada de “escurinha” em vez de ser chamada pelo nome, Antónia evidencia como esse tipo de discriminação, que pode ser considerada racial, opera até mesmo nos espaços tidos como “de origem”.

Sendo assim, o uso de termos como “badiu” e “sampadjudo”⁷⁰ funciona como marcador de pertencimento e, ao mesmo tempo, como mecanismo de exclusão, sobretudo quando combinado com critérios de classe e de aparência. Essa hierarquização também se expressa nas imagens associadas aos diferentes grupos.

Eu diria que é mais aqui em Cabo Verde em que eu sinto esse sentimento de ser "badia", em que ser de uma outra ilha não é algo bom para eles, sabe? De não ser suficiente, de ser diferente, de ser definida pela cor da minha pele, e também por ser mulher. Porque quando dizem "badia", aqui em São Vicente, eles têm essa imagem, porque muitas mulheres de Santiago que são "badia", aqui elas estão trabalhando nos mercados, vendendo frutas, vegetais, carregando algo com algo na cabeça enquanto trabalham... Então, para as pessoas de Mindelo, isso não é visto como um bom trabalho... estar vendendo nas ruas... mas o negócio é que a maioria dessas mulheres têm grandes casas com varandas nas ilhas, você entende? (risos) Porque elas estão fazendo dinheiro todos os dias, mas tem pessoas que olham para elas e veem apenas uma mulher vendendo banana e vivendo em péssimas condições e regiões em São Vicente, mas a verdade é que nas ilhas delas, elas têm boas condições. Então o que eu sinto, onde eu mais sinto racismo, é aqui. Em Cabo Verde. (Antónia, 2023, entrevista).

Ao comentar como a figura da “mulher badia” é desvalorizada por estar associada ao trabalho informal, Antónia explicita as intersecções entre racismo, machismo e desigualdade econômica. Essa realidade é especialmente visível nas formas como esse tipo de atividade, realizado por mulheres, em especial o comércio ambulante e de mercado, é socialmente

⁷⁰ Anjos e Rocha (2022) elaboram o seguinte acerca dessas categorias: Como a linha divisória entre a ilha de *badius* [sendo aqueles originários da ilha de Santiago, por exemplo, classificados socialmente como essencialmente tão negros quanto africanos] (supostamente dominante) e as demais ilhas de *sampadjudos* [como a ilha de São Vicente, considerada uma das ilhas mais “brancas” do arquipélago] é pensada também como uma linha de cor, em que os *badius* seriam os mais negros e os *sampadjudos* quase brancos, propomos pensar (...) sobre as condições de possibilidade de afetos antinegros, num país de negros.

desvalorizado. Como analisa Celeste Fortes (2015a), muitas dessas mulheres – identificadas como *rabidantes* (Grassi, 2003; Fortes, 2013; Pólvora, 2013; Silva, 2015) – são responsáveis por sustentar seus lares e movimentar parcelas importantes da economia nacional.

Suas atuações, longe de representarem passividade ou submissão, frequentemente desestabilizam um quadro sociocultural machista e patriarcal que ainda vigora em muitos contextos cabo-verdianos (Fortes, 2015a). Nesses casos, as mulheres não apenas assumem o sustento dos filhos, mas o fazem com autonomia e agência, mesmo que sigam sendo alvos de estigmas que desvalorizam suas práticas e seus corpos, como observado por Antónia.

Ademais, longe de refletirem apenas origens territoriais, essas distinções carregam estigmas sociais – como o trabalho informal, a negritude, a aparência física ou o crioulo falado – que afetam diretamente como essas pessoas são vistas e tratadas no cotidiano. Assim, elas nos mostram que o projeto de nação cabo-verdiano é também um campo de disputas, onde o que é reconhecido como legítimo ou belo ainda depende, em grande medida, de tonalidades de pele, origens insulares e marcadores de classe.

Essas divisões internas colocam em xeque qualquer leitura romantizada da criouldade enquanto projeto de nação baseado na mestiçagem. Como desenvolvem José C. dos Anjos e Eufémia Rocha (2022), a presença de discursos e sentimentos antinegros evidencia que a antinegritude para além de uma estratégia de sobrevivência diante da supremacia branca planetária, também se expressa na reprodução dessa lógica. Ou seja, sujeitos negros cuja aparência lhes permite “passar como não negros” acabam por acreditar “assim, estar no direito de se beneficiar do sistema de despojos da supremacia branca planetária pelo menos ao nível do arquipélago” (p. 119), enquanto reproduzem essa estrutura racializada àqueles identificados como “inegavelmente negros”, como é o caso, por exemplo, dos *mandjakus* em Cabo Verde.

A desigualdade no modo como os diferentes tons de pele são percebidos também foi mencionada por outras interlocutoras. Beatriz, por exemplo, afirmou que existe um “grande problema com a nossa africanidade”, e destacou como muitos cabo-verdianos não se reconhecem como negros, o que, segundo ela, reflete um processo de distanciamento em relação à África.

Beatriz: A gente, em Cabo Verde, tem um grande problema com a nossa africanidade.

Ent.: Como assim tem problema com a africanidade?

Beatriz: GIRL. Muitos cabo-verdianos pensam que eles não são africanos.

Ent.: E seriam o quê?

Beatriz: Europeus! [risos]. Tem muitos cabo-verdianos que falam que não são africanos. Eu já experienciei... tinha um fulano de tal que trabalhava comigo e ela disse que não, que não é africana... A vergonha que essas pessoas têm... Mas tem, tem, tem pessoas aqui nos EUA que falam que não são africanos.

Em Cabo Verde tem uma ilha que se chama... tem a São Vicente, assim... quando você for pesquisar você vai ver que tem a separação do Sotavento e Barlavento e, normalmente, as pessoas que vivem no Barlavento são pessoas assim, mais claras, porque teve muita mistura com brancos, então, as características delas são assim, olhos claros, cabelo assim, menos cacheado, e pessoas do Sotavento, como da minha ilha que é Santiago, que é a capital Praia, somos mais escuras, assim, parecido mais com... né? Africanos, do continente.

Então assim, o problema grave de quando ir à Cabo Verde, onde pessoas né... sentem que eles são mais assim... porque são mais claras... e conseguem mesmo trabalharem em lugares que pessoas assim... E isso é uma das coisas que a gente já falou no *Falar Tabu* muitas vezes, que é essa separação de "ok, você fala que é *Sampajudu*, o *Badiu* a nos é kriolu", significando que pessoas do Barlavento e Sotavento somos *ku*, mas não somos. Não somos, porque tem uma separação de classe e de cor.

Em Cabo Verde e diáspora. Nós levamos essa ideia para onde a gente vai. Mesmo aqui no Massachusetts, tem essa separação porque, sim, tem uma comunidade muito grande de pessoas de Fogo, que é a ilha que são mais claros, cabelos assim... nem parecem assim... não são negros.

Então, tem sim um grande estigma com pessoas de Fogo namorando uma pessoa de Santiago. Tem pessoas que, por exemplo, não gostam, não gostam de namorar pessoas de Santiago, porque a gente é... né? Vai escurecer a família. Tem, girl. Yep. É por isso que eu, assim, eu me apresento não só Cabo Verde, mas eu represento a menina negra cabo-verdiana que sempre sentiu que ela tinha que se rebaixar, ou tinha que ser menos porque é preta, porque ela é negra. E tem essa grande diferença entre pessoas de Santiago e pessoas de outras ilhas. Né? **Que aí a gente já começa a falar do colorismo. Que é bem permanente aqui na nossa cultura cabo-verdiana.**

Então, agora eu tenho essa percepção que, principalmente a geração antiga que veio aqui para os EUA e sofreu muito, saiu da pobreza mesmo, de Cabo Verde, e agora veio para os EUA, e já começou a encontrar trabalho bom, já começou a fazer dinheiro... E como que... tem assim, uma... uma vergonha, assim, de dizer que são cabo-verdianos, mas mais específico africanos. Principalmente as pessoas que, né... são de pele clara, são da ilha do Fogo, né... tem assim, aquela aparência, entre aspas "branca". Então, tem... eles têm assim um... meio que... eu não sei, uma vergonha de dizer que são africanos, que são cabo-verdianos... Não ensinam a língua em casa, não falam kriolu com os filhos, não fazem a comida para os filhos... né? Fazem questão mesmo de tentar apagar esse lado da nossa cultura, que é muito muito bonita. (Beatriz, 2024, entrevista).

Como demonstrado de formas distintas por diversos autores (Anjos, 2000, 2003; Trajano Filho 2003, 2005; Rodrigues, 2005; Lobo, 2012, 2018; Monteiro, 2015; Laurent, 2016; Rocha, 2020; Anjos e Rocha, 2022; Venâncio, 2024), o processo de criouliização em Cabo Verde, longe de representar uma síntese harmônica, envolve disputas intensas e por vezes violentas em torno da raça, da classe social e da pertença. A “antinegitude”, como desenvolvem Anjos e Rocha (2022) e Venancio (2024), embora muitas vezes silenciada, segue operando de modo sutil e estrutural, reforçando hierarquias sociais e estéticas que favorecem a branquitude e marginalizam corpos mais escuros. Mesmo diante do discurso recorrente de que a raça “não importa” ou “não existe” no país, ela segue moldando condutas e reafirmando um ideal de excepcionalidade cabo-verdiana, frequentemente construído em oposição aos estigmas associados ao “ser africano”.

A recorrência desse tema nas investigações de campo para este trabalho – opondo-se ou contrapondo-se à afirmação da africanidade – demonstra como a cabo-verdianidade se estrutura em meio a ambivalências e contradições. Se, por um lado, há um orgulho de ser “um povo que sempre esteve em movimento” e que se orgulha de sua resiliência por outro, persiste a herança de um passado colonial que incentiva a “aspiração” europeia em detrimento de uma

identificação plena com a negritude ou a africanidade. Nesse sentido, a “cabo-verdianidade” manifesta-se simultaneamente como pertencimento cultural e como lugar de conflitos identitários.

Pronto, indo para um outro lado, mas em relação a onde pertence Cabo Verde, eu acho que também é mais um debate que acaba por acontecer por todas essas consequências da colonização, da imigração, de ter várias culturas aqui presentes, do colorismo, e por não ter uma identidade tão específica como, por exemplo, o do português. E pronto, eu acho que não é necessariamente um novo debate, eu acho que sempre teve esta questão, mas também, para mim, ser cabo-verdiano é para além, é independente se estamos no continente. Eu acho que o ser cabo-verdiano não muda tanto por estar a pertencer a um continente *versus* o outro. **A nossa cultura, a fábrica da nossa cultura, continua a ser uma mistura de culturas.** A nossa música, a nossa comida, a nossa forma de escrever, a agricultura que temos aqui, isso tudo acaba por ser uma mistura de culturas que é muito para além do Portugal, ou não? (Helena, 2024, entrevista).

Como aponta Rodrigues (2005), as genealogias transnacionais compõem parte essencial da cultura cabo-verdiana e aparecem em diversas narrativas, sejam elas orais ou escritas. A música, em especial, surge como um meio privilegiado de expressão dessas histórias e de afirmação do arquipélago como ponto de convergência cultural. Nesse sentido, Antónia ressalta que a “mistura de escravo e de europeu” continua reverberando não apenas na música e na dança, mas também na espiritualidade e nos projetos de melhoria de vida entre os cabo-verdianos.

O povo cabo-verdiano é fruto de uma mistura de influências, e eu gosto de pensar que tudo o que os escravos passaram ali, em termos de sofrimento, de dor, de humilhação, e também de esperança, feito com dança, cantigas, ele tem no sangue, no inconsciente do cabo-verdiano. [...] Talvez seja por isso que, mesmo sendo um país pequeno, temos uma cultura musical tão rica e com impacto internacional. A música que temos hoje carrega essa herança, ela nasce daquela época, da música, das cantigas dos escravos naqueles períodos lá... como uma forma de esquecer as coisas ruins que eles viveram. Isso ainda tem um impacto profundo nos cabo-verdianos, até hoje. (Antónia, 2023, entrevista).

Para Antónia, esse legado, explica ainda a projeção internacional da música cabo-verdiana, uma arte que, segundo ela, carrega tanto a dor do passado quanto a inventividade do presente, transformando a música e a dança em veículos de resistência e esperança. Cesária Évora, por exemplo, tornou-se ícone global ao cantar mornas que articulam *sodade* (saudades) e resiliência, encapsulando a complexidade identitária cabo-verdiana.

Segundo Furtado (2016), a exportação e a internacionalização da música cabo-verdiana têm sido promovidas como expressão de uma identidade crioula que articula elementos africanos, europeus e americanos, além de serem associadas, no plano discursivo, à estratégia de crescimento econômico por meio das Economias Criativas em Cabo Verde. A importância da música na afirmação de uma identidade cabo-verdiana é explicitada na fala de Elisa:

Eu vim dessa estirpe de homens que lutaram da forma que sabiam, da forma como acreditavam, para Cabo Verde. A música a que eu me refero, Doce Guerra, é uma música que diz: "Oi, Kabuverde, bo k'é nha dor mas sublimi; Oi, Kabuverde, bo k'é nh'angustia, nha paixão; Nha vida nasê di un dizafiu di bo klima ingratu; Vontadi i fê di pô na nha peitu; Gostu pa luta pô na nhas brasu; Bo k'é nha guerra, nha dosi amor".

Eu nem canto. Mas foi isso que eu aprendi em casa. Amar Cabo Verde independentemente de tudo e fazer sempre por Cabo Verde. Porque fazer por Cabo Verde é quando eu faço para os meus filhos, quando eu faço para os meus pais, quando eu faço para a minha família. Nós somos Cabo Verde. E eu digo que nós temos uma responsabilidade. Cabo Verde diz onde você enterrou o seu umbigo. Você fica com um elo, com um vínculo àquela terra. Porque tem, por alguma razão você veio de lá. Por alguma razão você veio daquela família. E nós temos sempre aquela obrigação de quebrar o carma. Seja qual for. Podemos não conseguir. Muitos carmas nós não conseguimos quebrar. Mas pelo menos devemos tentar. Você ser Cabo Verdiano é a nossa essência. É o que nos moldou. E nós gostamos de ser. Então nós passamos esse gosto, esse amor em ser Cabo Verdianos para os nossos filhos. E Cabo Verde é uma delícia. Cabo Verde é uma doçura. Hoje em dia, a realidade política, social está ganhando alguns contornos pesados. Você sabe como é. Mas continua sendo... Cabo Verde continua sendo um colo bom. Uma boa mãe. (Elisa, 2024, entrevista).

Ao destacar a importância de “quebrar o carma”, Elisa introduz uma dimensão intergeracional na experiência de ser cabo-verdiana. Essa responsabilidade, segundo ela, não é apenas pessoal, mas compartilhada coletivamente: trata-se de reconhecer os legados históricos da escravização e da colonização – as dores e os silenciamentos que atravessam famílias, corpos e memórias – e, a partir disso, se comprometer com um processo ativo de transformação. Nesse sentido, a identidade cabo-verdiana não é algo dado ou fixo, mas um percurso em aberto, atravessado por ética e afeto, marcado pela busca de ressignificação dos traumas do passado.

Essa compreensão ecoa os apontamentos de Venâncio (2024), ao evidenciar que a “antinegitude à cabo-verdiana” se estrutura como um sistema de distanciamentos – simbólicos e materiais – que classificam e hierarquizam sujeitos dentro do próprio arquipélago. Contudo, o autor desenvolve que é nas experiências de convivência cotidiana, em espaços como vizinhanças, mercados e escolas, que essas fronteiras podem ser tensionadas. Ou seja, a partir do contato, e não do isolamento, que se abre espaço para a contestação das gramáticas coloniais da diferença.

À essa análise, é interessante acrescentar que no contexto de globalização e interconexão digital da atualidade, a convivência cotidiana não se limita mais aos espaços físicos. Cabo Verde, enquanto nação insular e diaspórica, constitui-se em fluxos contínuos: os vínculos entre o arquipélago e suas comunidades emigradas são mantidos, atualizados e intensificados por meio das Tecnologias de Informação e Comunicação. Nesse cenário, as redes sociais ocupam um lugar privilegiado como espaços de contato, circulação simbólica e reconfiguração de sentidos.

3.2 “Hoje em dia você nem precisa ir para Cabo Verde para ter Cabo Verde constantemente presente”

As redes sociais têm se mostrado centrais para a maneira como cabo-verdianas na diáspora mantêm seus vínculos com Cabo Verde e entre si. Mais do que ferramentas de comunicação, elas se constituem como espaços de continuidade cultural, manutenção de afetos e atualização identitária, sobretudo em um país insular marcado por deslocamentos históricos e estruturais.

Mas, só a possibilidade de você pensar num amigo e poder alcançar aquele amigo, sendo imigrante e nós, cabo-verdianos nós somos um país de imigração, então para nós, para nós essa ferramenta... O cabo-verdiano gosta da *social media* mas também não tem como! É porque encurtou os nossos mundos, nós vivemos no mesmo país, separados pelo mar, então, a *social media* encurtou todas as distâncias que implicam no nosso ser cabo-verdiano, mas principalmente na imigração. [...] As redes sociais vieram trazer mais informações, claro, expor mais, porque hoje em dia você nem precisa ir para Cabo Verde para ter Cabo Verde constantemente presente. Por isso que uma jovem que nunca foi também sente. Talvez, se ela não tivesse todas essas informações, ela não estaria tão conectada, porque lhe faltaria informações, ela poderia até ter aquele sentimento, mas faltaria a bagagem que acompanha, e as redes sociais oferecem muito isso. (Elisa, 2024, entrevista).

Ao longo de nossa conversa, Elisa chamou a atenção para o papel das redes sociais e outras plataformas de comunicação ao afirmar que elas “encurtaram os nossos mundos”, sobretudo para quem se encontra “separado pelo mar”. Essa percepção não se limita à distância entre as ilhas que compõem Cabo Verde, mas também reflete as múltiplas rotas de emigração da diáspora cabo-verdiana.

Aos 19 anos, Elisa saiu da cidade capital da Praia, veio até o Brasil cursar nível superior em Minas Gerais e terminou seus estudos no Rio de Janeiro. Logo em seguida, se mudou para os Estados Unidos, onde alguns familiares e conhecidos já viviam e onde mora até a data da entrevista. “Então, eu estou vivendo literalmente a vida do imigrante cabo-verdiano”, afirma.

Por meio de chamadas de vídeo, mensagens instantâneas e postagens em redes sociais, torna-se possível partilhar em tempo real não apenas momentos festivos, mas também a rotina do dia a dia, fortalecendo laços familiares e redes de solidariedade que atravessam fronteiras. Essa dinâmica, como observado nas falas das participantes, revela como a distância física é atenuada por conexões que aproximam realidades distintas, promovendo o intercâmbio de afetos, informações e experiências entre quem permanece no arquipélago e quem se encontra em outros continentes.

As redes sociais também é uma forma de matar a saudade de casa, ah, com certeza, cara. Até páginas que eu sigo, né? Que mostra, tipo assim, aqueles vídeos da galera comendo, viajando por lá. É muito maneiro, cara. Total. Tanto é que quando vai uma galera de férias pra lá e tal, eu fico assim, caraca, vendo a comida, é... É uma nostalgia boa essa comida, a música, os lugares. É bom isso aí. As redes sociais que conectam muito, né? A gente vê, ouve. (Carolina, 2024, entrevista).

Carolina é uma cabo-verdiana de 30 anos, natural da ilha de Santiago, que se mudou para o Brasil para cursar o ensino superior e permanece no país até a data da entrevista. Quando questionada sobre as formas pelas quais se mantém conectada a Cabo Verde, após 13 anos vivendo no Brasil, ela enfatizou o papel central das redes sociais em sua experiência.

Para além de trabalhar como CLT na área de TI no Rio de Janeiro, Carolina também atua como criadora de conteúdo no *Instagram*, plataforma em que seu perfil já possui mais de 11 mil seguidores. Suas postagens, segundo suas próprias palavras, são majoritariamente voltadas para “empoderar mulheres cabo-verdianas” e abordam temas variados, como moda, beleza, alimentação, saúde mental, treino, viagens e *lifestyle*, porém sempre atravessados por uma perspectiva situada. Como ela mesma afirma, “falo no lugar de uma mulher preta, africana, imigrante e cabo-verdiana”.

Tudo que eu faço, eu faço de forma muito consciente para não falar besteira. [...] Então tipo assim, vou mostrar meu treino, minha dieta mas naquele sentido de “gente é para se alimentar bem, para focar na saúde”. Eu falo muito de saúde mental, então eu tento fazer um apanhado geral de o que fazer para você melhorar de vida como um todo. [...] Aí nos destaques eu tenho para livros, terapia, viagens, saúde mental, indicação. Aí teve uma época que eu levantei uma hashtag para divulgar trabalhos de mulheres cabo-verdianas, mais assim para quem tá começando e tem pouca visibilidade, mais ou menos assim (Carolina, 2024, entrevista).

Em sua missão, nas redes sociais, Carolina busca dar visibilidade a outras mulheres cabo-verdianas, especialmente aquelas com pouca projeção, divulgando seus trabalhos e iniciativas. Sua produção de conteúdo vai além do entretenimento, ela usa sua presença *online* como uma forma de fortalecer vínculos, trocar experiências e incentivar o orgulho de ser cabo-verdiana, sempre com atenção às vivências de gênero, raça e migração.

Por diversas vezes várias interlocutoras da presente pesquisa trouxeram em suas entrevistas e encontros presencias suas perspectivas de que as redes sociais também cumprem um papel importante na forma como pessoas da diáspora se identificam com Cabo Verde. Segundo elas, esse contato virtual aproxima quem vive longe, conecta diferentes gerações e ajuda a manter vivas referências culturais que, sem essa mediação, poderiam se perder, especialmente entre os mais jovens.

Eu acho que com as redes sociais, principalmente para as gerações que estão um pouco mais movidas do Cabo Verde, se calhar nunca visitaram Cabo Verde, não falam crioulo, conhecem um pouco da história de Cabo Verde. Com as redes sociais trouxe muito mais conhecimentos para todos sobre a história de Cabo Verde, foi mais divulgada, o que está a acontecer no momento em que Cabo Verde é mais divulgada, as pessoas que têm experiências semelhantes conseguem se conectar, não é em falar demais da identidade específica deles, não é? As duas podemos, por exemplo, ter um avô paterno que era cabo-verdiano e pronto, acabamos por perceber isso por redes sociais e conseguimos contar as histórias dos nossos avós paternos, as coisas semelhantes, o que percebemos. Então, acho que de uma forma geral, as redes sociais trouxeram mais engajamento com a história e com o que se decorre agora. Mas pronto, nota-se mesmo a nível científico, não é? Uma maior procura de conhecer os *roots*, de conhecer a ancestralidade, de saber de onde viemos, até com os testes que se pode fazer para saber onde vêm todos os ancestrais da pessoa e pronto, isso também com a rede

social acabou por ser muito mais divulgada. Então, acho que de uma forma geral, as pessoas querem entender mais, querem saber mais de onde vem e pronto, para Cabo Verde não deixa de ser uma história semelhante. (Helena, 2024, entrevista).

Carolina compartilhou a história de seus tios, hoje com aproximadamente 70 a 80 anos de idade, que emigraram de Cabo Verde para o Brasil quando o arquipélago ainda era colônia portuguesa. Segundo ela, embora fossem dez irmãos, ao chegarem ao Brasil, passaram a se comunicar exclusivamente em português, inclusive entre si. Para além da adaptação ao novo país, Carolina interpreta essa situação como reflexo de uma época em que o vínculo com Cabo Verde, após a migração, era mais difícil e menos frequente.

Na ausência de ferramentas de comunicação imediata, manter contato com a terra natal exigia escrever cartas, em português, cuja resposta podia levar meses. Nesse cenário, o crioulo, sem espaço para uso frequente, acabava sendo deixado de lado, com justificativas como “não, cara, fala português que é pra você ficar mais sagaz, pra você aprender melhor e conseguir um emprego”, segundo as palavras de Carolina. Essa distância, tanto simbólica quanto prática, se refletiu nas gerações seguintes, cujos filhos e netos já não falavam mais a língua dos pais.

No entanto, o advento e popularização dessas tecnologias de informação e comunicação, e especialmente de redes sociais como o *Facebook*, proporcionaram aos familiares de gerações anteriores a de Carolina encontrar pessoas com quem haviam perdido o contato há mais de 50 anos. A possibilidade de localizar parentes e amigos distantes permitiu reacender vínculos afetivos e reconstruir laços que, por muito tempo, haviam sido enfraquecidos pela longa distância. Já para as gerações mais novas, já nascidas no Brasil, esse reencontro virtual também abriu caminhos para acessar conteúdos em crioulo, ampliando as chances de conexão com uma herança cultural que antes parecia perdida.

Esse exemplo dos familiares de Carolina se repete frequentemente em comunidades da diáspora cabo-verdiana, inclusive nos Estados Unidos. Beatriz conta que, ao se mudar para o país e conviver com esses grupos na região, sua percepção sobre “o que é ser um cabo-verdiano da primeira geração, da segunda” em relação a quem teve uma boa vivência no arquipélago, foi modificada.

Eu acho que depois que eu vim pros EUA, eu agora que tenho essa percepção de o que é ser um cabo-verdiano da primeira geração, da segunda geração... a diferença de quem veio pequeno e não sabe falar a língua, ou não sabe da cultura, ou nunca foi a Cabo Verde... e tem essa ideia né, que Cabo Verde é pobre, é... essas coisas, sabe? Até porque têm muitos pais aqui que incentivam essa ideia tipo... ‘você fez algo de errado? Vou te mandar para Cabo Verde!’ [risos] Como uma forma de *punishment* (castigo). E eu tenho família mesmo que é assim. (Beatriz, 2024, entrevista).

Como narrado por Beatriz, após conviver com a diáspora no país, ela pôde observar que parte da “geração mais antiga” de cabo-verdianos que emigrou para os EUA, frequentemente

vinda de situações de pobreza em Cabo Verde e em busca de novas oportunidades, desenvolveu uma espécie de relutância em se afirmar como africanos, particularmente entre aqueles de pele mais clara, que, segundo ela, se aproximam de uma aparência mais “branca”. Esse fenômeno, em sua interpretação, estaria ligado ao desejo de se distanciar das referências à negritude e às memórias de dificuldades socioeconômicas vividas antes da emigração.

Gisele, que também passou por diferentes experiências em comunidades cabo-verdianas dispersas, tem uma percepção semelhante à de Beatriz. Contudo, ela percebe essa atitude de “negar sua africanidade” por parte dos “Cabo Verdean American” como uma especificidade dessa população.

And several times you talk to a Cabo Verdean who was born and grew up here, some of them say I'm Portuguese. Some of them will identify. But I had to create empathy, because there are generations and generations and generations of Cabo Verdeans, and when the first person of their family came to the U.S., it was under, you know, when Cabo Verde was still a colony of Portugal. And when you come to a country where there's racism, do you think they're going to introduce themselves as Cabo Verdeans or West Africans? Or do you think they're going to introduce themselves as Portuguese? because they opened more doors. [...] So, I had to understand, you know, it's a message that passed, nobody broke that taboo, right? I think now you're seeing generations that are starting to break that taboo and having real conversations about what it is to be a Cabo Verdean American. There is a culture that is Cabo Verdean American. I had to learn to accept it.

E várias vezes você conversa com um cabo-verdiano que nasceu e cresceu aqui, alguns deles dizem que sou português. Alguns deles se identificam. Mas eu tive que criar empatia, porque há gerações e gerações e gerações de cabo-verdianos, e quando a primeira pessoa da família deles veio para os EUA, foi sob, sabe, quando Cabo Verde ainda era uma colônia de Portugal. E quando você chega a um país onde há racismo, você acha que eles vão se apresentar como cabo-verdianos ou africanos ocidentais? Ou você acha que eles vão se apresentar como portugueses? Porque eles abriram mais portas. [...] Então, eu tive que entender, sabe, é uma mensagem que passou, ninguém quebrou esse tabu, certo? Acho que agora você está vendo gerações que estão começando a quebrar esse tabu e tendo conversas reais sobre o que é ser um cabo-verdiano-americano. Existe uma cultura que é cabo-verdiana-americana. Eu tive que aprender a aceitá-la. (Gisele, 2024, entrevista).

A fala de Gisele aponta para uma percepção de diferenças culturais marcantes entre os cabo-verdianos que viveram parte de suas vidas no arquipélago, e os que já nasceram ou cresceram nos EUA. Para ela, embora todos se identifiquem como “cabo-verdianos”, o modo de viver essa identidade não é o mesmo. “There is a culture that is Cabo Verdean American. I had to learn to accept it”, afirma, reconhecendo que a cultura cabo-verdiana que se desenvolveu entre as gerações nascidas nos EUA tem características próprias, adaptadas ao contexto norte-americano, ainda que mantenha traços de continuidade com Cabo Verde.

Essa distinção se enraíza em um processo histórico mais profundo. Segundo Gisele, muitos dos primeiros migrantes voluntários chegaram aos EUA quando o arquipélago ainda era uma colônia portuguesa. Ela argumenta que nessas condições, apresentar-se como português, e não como africano ou cabo-verdiano, era uma estratégia de sobrevivência diante do racismo.

Essa escolha, alimentada por estruturas coloniais que associavam branquitude a privilégios, acabou sendo transmitida às gerações seguintes, reforçando uma consequente negação à negritude e à africanidade. Trata-se, então, de uma herança profunda que, na perspectiva de Gisele, ajudaria a explicar por que, até hoje, alguns cabo-verdianos(as) preferem se identificar como portugueses ou europeus, em vez de africanos. Como ela mesmo afirma: “it’s a message that passed, nobody broke that taboo”.

Essa análise de Gisele, acerca de uma diferenciação interna da comunidade cabo-verdiana na diáspora, a que ela diferencia “os cabo-verdianos” dos “Cabo Verdean Americans”, remete à distinção explicada à nigeriana Ifemelu, protagonista da obra de Chimamanda Ngozi Adichie, no romance *Americanah* (2013). Em um determinado momento, é narrada a experiência da personagem quando lhe é explicada a existência de dois grupos distintos de pessoas negras no campus de sua universidade: ao *African-Americans*, descendentes de pessoas escravizadas, mas cujas vidas e identidades foram moldadas pela história estadunidense; e os *American-Africans*, migrantes com conexões diretas ao continente africano, seja por nacionalidade ou pela cultura vivida.

Essa distinção é exemplificada à Ifemelu a partir da figura do personagem chamado “Kofi” que, embora tenha chegado aos EUA ainda neném, vive uma cultura marcadamente ganesa: “Kofi’s parents came from Ghana when he was two years old, but do not be fooled by the way he sounds. If you go to their house, they eat kenkey every day. His father slapped him when he got a C in a class. There’s no American nonsense in that house.”⁷¹ (Adichie, 2013, locals. 2270–2272)

Essa aparente ironia final – “There’s no American nonsense in that house” – ressalta as diferenças culturais e os juízos hierárquicos entre os dois grupos, ainda que eles sejam racializados de forma semelhante naquele país. Os grupos se separam, inclusive, nos tipos de associação estudantil ao qual fazem parte: “African Americans go to the Black Student Union and Africans go to the African Students Association”.

As experiências de racialização são partilhadas, mas as trajetórias, os repertórios culturais e os sentidos de pertencimento são distintos – e por vezes, até conflitantes. Por um lado, alguns africanos, por vergonha ou desejo de assimilação, tentam se aproximar da identidade americana. Por outro, americanos romantizam o continente africano com tanto

⁷¹ Tradução: Os pais de Kofi vieram para cá de Gana quando ele tinha dois anos, mas não se enganem com o sotaque dele. Se forem à sua casa, verão que comem kenkey todos os dias. O pai deu uma bofetada nele quando tirou C numa matéria. Não tem bobagem de americano naquela casa. (*Americanah*, 2014, Companhia das letras, loc. 2122-2124).

entusiasmo quanto desconhecimento. Apropriam-se de símbolos e discursos que imaginam representar suas "raízes", mas que, na prática, apenas reforçam estereótipos e distorcem profundamente as culturas que pretendem evocar. O resultado, muitas vezes, é uma performance vazia, tão distante da realidade africana que provoca mais constrangimento do que conexão.

The Africans who go to BSU are those with no confidence who are quick to tell you 'I am originally from Kenya' even though Kenya just pops out the minute they open their mouths. The African Americans who come to our meetings are the ones who write poems about Mother Africa and think every African is a Nubian queen.⁷² (Adichie, 2013, locs. 2277-2279. Edição do Kindle).

O argumento desenvolvido de forma sofisticada nesse trecho de *Americanah*, é que a diáspora africana não é homogênea – não existe uma única forma de ser. Essa ideia se conecta ao que Gisele destaca: usar o mesmo termo "cabo-verdiano" para realidades tão diferentes (como quem nasceu em Cabo Verde e quem cresceu nos EUA) pode apagar nuances importantes.

A adição do termo "American" em "Cabo Verdean American" seria, em sua perspectiva, necessária para marcar essa diferença, assim como ocorre na distinção entre African-American e American-African feita por Adichie. Mais do que uma nuance, trata-se de uma disputa por legitimidade, pertencimento e definição sobre o que significa ser, afinal, "cabo-verdiano(a)" fora de Cabo Verde.

A dificuldade de aceitar a identidade *Cabo Verdean American* emergiu como um tema recorrente nas entrevistas realizadas com as interlocutoras desta pesquisa. Diana, por exemplo, expressa opiniões contundentes a partir de vivências pessoais nesse espaço digital. Em uma de suas postagens, compartilhou um vídeo defendendo a importância de os pais cabo-verdianos falarem crioulo com seus filhos, mesmo após a migração.

Há muitas crianças que não falam crioulo porque os pais emigram, então, eles não querem falar crioulo, não querem ensinar sobre a cultura sobre a língua e querem falar a língua do país onde estão, e muitas vezes nem sabem falar a língua. Então eu estava a falar que é muito mal que os pais não falem a língua com as crianças e tal. E o meu vídeo foi super bem recebido, mas, para os pais que não falam crioulo com os filhos, eles acharam um super ataque. Mas, o vídeo deu super, super bombou, super polemica e tal, mas, simplesmente, eu não sei como é que eles acham. [...] Porque, os cabo-verdianos da América, eles são... nem sei explicar, são de outro tipo. A América é um país super avançado, super evoluído, eu não entendo porque que eles são assim, mas eu... vais entender quando fores lá, não é? [risos] se fizeres entrevistas..., mas, pronto. (Diana, 2024, entrevista).

⁷² Tradução: Os africanos que participam da União são aqueles sem autoconfiança que logo dizem 'Eu originalmente sou do Quênia', embora o Quênia lhes saia pela boca assim que eles a abrem. Os afroamericanos que vêm às nossas reuniões são aqueles que escrevem poemas sobre a Mãe África e que pensam que toda africana é uma rainha. (*Americanah*, 2014, Companhia das letras, loc. 2131-2132)

Embora essa diferença cultural seja percebida e mencionada pela maioria das interlocutoras da presente pesquisa, por mais que variem as nacionalidades, as línguas, os contextos, os hábitos e até mesmo traços culturais, em nenhum momento é negada a cabo-verdianidade de todos esses espaços. Muito pelo contrário. Faz parte da cabo-verdianidade esse conjunto de diferença. A compreensão de uma história de encontros culturais e suas consequências e adaptações de formas de ser cabo-verdiano é essa multiplicidade de coisas.

They had to do what they had to do to survive, especially in a country that has a lot of racism, many problems that also affect Cabo Verdeans here. So I've heard, like you were saying, we've definitely heard a lot of Cabo Verdeans say they're either Portuguese or I'm American. I think the digital world has helped some of them to accept that. **We were born in America, we live in America, we have American passports, but we are Cabo Verdean, you know? We're not just American because we have an American passport, but we are Cabo Verdean, and Cabo Verdean in itself is multiple stuff.**

Eles tiveram que fazer o que tinham que fazer para sobreviver, especialmente em um país com muito racismo, muitos problemas que também afetam os cabo-verdianos aqui. Então, eu ouvi, como você estava dizendo, nós definitivamente ouvimos muitos cabo-verdianos dizerem que são portugueses ou americanos. Acho que o mundo digital ajudou alguns deles a aceitar isso. Nascemos na América, vivemos na América, temos passaportes americanos, mas somos cabo-verdianos, sabe? Não somos americanos apenas porque temos um passaporte americano, mas somos cabo-verdianos, e ser cabo-verdiano em si é um monte de coisa. (Gisele, 2024, entrevista).

Ao reconhecer que determinados comportamentos, crenças e discursos percebidos como prejudiciais a sociedade cabo-verdiana são, na sua análise, consequências desses traumas históricos, Beatriz identifica no retorno à história um caminho para desconstruí-los. Em sua percepção, a atuação das redes sociais é fundamental para que essa transformação ocorra, surgindo como palco privilegiado e ferramenta poderosa para impulsionar as mudanças necessárias.

Um exemplo que ilustra essa ideia de Beatriz é o modo como as redes sociais têm contribuído para conectar as novas gerações da diáspora a Cabo Verde, ajudando a reverter imagens negativas e estereotipadas do país, frequentemente perpetuadas por gerações anteriores. Isso se evidencia, por exemplo, quando membros mais antigos da diáspora continuam utilizando Cabo Verde como uma ameaça, dizendo frases como “Se você fizer algo errado, eu vou te mandar para Cabo Verde”, o que reforça a ideia de um país pobre, onde as pessoas vivem em sofrimento.

No entanto, com o advento das redes sociais, as novas gerações passaram a ter acesso a outra imagem do que é Cabo Verde. Em vez de temer, negar ou repudiar a ideia do país, muitos jovens hoje se sentem atraídos, inspirados e curiosos. Desejam conhecer mais, aproximar-se, e reconstituir seus vínculos com o arquipélago.

Então, eu, nos EUA, eu vejo, principalmente as pessoas que cresceram aqui, essa geração, tem... eles agora, por causa da rede social, por causa desse movimento de dança, de conversas, eles querem

fazer parte. Então, eles estão tentando entender o crioulo, eles estão tentando aprender a língua, eles estão viajando para cabo verde, indo experimentar o que a gente está postando... têm pessoas que "ah, onde é que é isso? eu nunca fui! Uau! não parece cabo verde!", sabe? [...] Já começou a mudar essa ideia de "oh, cabo verde é um lugar onde você vai porque você fez algo de errado, ou porque... Ta entendendo? Porque lá eles vão te bater, é o que espalham para os filhos, e que não é verdade. (Beatriz, 2024, entrevista).

A fala de Beatriz explicita a percepção de que há uma transformação geracional em curso, impulsionada pela circulação de imagens e experiências nas redes sociais. Para ela, o acesso visual à realidade cabo-verdiana – e não apenas aos relatos transmitidos pelas gerações mais velhas – possibilita uma reconfiguração profunda do modo como sujeitos na diáspora constroem suas referências sobre o arquipélago e, por consequência, sobre si mesmos enquanto cabo-verdianos. As plataformas digitais operam, assim, como mediadoras ativas na produção de sentidos, permitindo que experiências vividas por outras pessoas, seja em Cabo Verde ou fora dele, se tornem parte do repertório simbólico de quem acompanha essas narrativas à distância.

E é aí que está o poder das redes sociais. Da imagem. Da mídia. Que é o grande ato. A gente pensava que uma coisa era de uma forma e agora a gente tá vendo com nossos próprios olhos que não é. A gente conhece pessoas que estão experienciando experiências em Cabo Verde, que a gente quer experimentar também. Então, eu acho que a mudança está aí. (Beatriz, 2024, entrevista).

Em consonância com a ideia do uso das redes sociais como ferramenta de mudança na forma como Cabo Verde é representado, Beatriz destaca a importância de construir uma imagem positiva do país para além da comunidade cabo-verdiana. Para ela, é fundamental mostrar ao mundo que Cabo Verde não é apenas um lugar de pobreza, mas sim um país com potencial.

Eu acho que o papel dos criadores de conteúdo hoje, nas redes sociais é super super importante, mesmo no crescimento do nosso turismo. Porque se a gente, eles, criarem conteúdo, principalmente para as pessoas que estão em Cabo Verde, criarem um conteúdo baseado tipo "hey, Cabo Verde é seguro, Cabo Verde é lindo, veja aqui, estou mostrando", entende? Vai incentivar mais pessoas para, em vez de irem para esses países aqui perto, que falam espanhol, Punta Cana, isso aquilo, vai pra Cabo Verde! (Beatriz, 2024, entrevista).

Nesse sentido, cuidar da imagem nas redes sociais é estratégico para atrair interesse, visitantes e investimentos. A ideia de Helena reforça a fala de Beatriz ao lembrar que, uma vez publicada na *Internet*, uma mensagem pode ultrapassar bolhas e ganhar vida própria, alcançando públicos diversos. Por isso, considera essencial não apenas promover o país de forma positiva, mas também zelar para que essa imagem esteja alinhada com transformações reais na cultura e na sociedade cabo-verdiana.

Mas pelo que eu vejo as redes sociais trouxeram uma boa forma de conectar-se com pessoas que também se identificam como cabo-verdianos, que querem aprender mais sobre Cabo Verde e aquilo é positivo no sentido de partilha de informação, partilha de ideias. É também positivo no sentido de criar campanhas e ter um impacto no dia a dia da nossa comunidade, como, por exemplo, ultimamente os Cabo Verdianos foram muito à rede social para falar sobre a violência. E aquilo é

muito bom para começar a ter conversas sobre o assunto e acho que a potencialidade disso é mover, é sair de um espaço de divulgação para um espaço mesmo de ação a nível social. (Helena, 2024, entrevista).

Soma-se a isso o papel das redes sociais em intensificar as trocas culturais entre o arquipélago e a diáspora. Não se limitando às conversas diretas com familiares no arquipélago ou com outros cabo-verdianos no exterior, as redes sociais também oferecem múltiplas formas de acompanhar o cotidiano de Cabo Verde, como a circulação de notícias, vídeos, músicas, conteúdos de humor e atualizações sobre eventos e debates públicos. Um desses caminhos, frequentemente mencionado nas entrevistas, é o consumo de “memes”.

Ainda que possam parecer triviais, ou exclusivamente humorísticos, os memes vêm ganhando crescente atenção em debates acadêmicos, principalmente no campo da Comunicação Política. Viktor Chagas (2018), por exemplo, propõe compreender os memes como uma chave importante para pensar os processos políticos atuais. Em sua análise sobre os memes compartilhados no *Twitter* (X) durante os debates presidenciais de 2014 no Brasil, o autor demonstra como essas produções digitais funcionam como ferramentas de referência cultural, retóricas e persuasivas, capazes de condensar ideias complexas em formatos acessíveis e visualmente atrativos.

Segundo ele, os memes ganham força justamente por sua ampla circulação (em formatos de vídeos curtos, imagens com legendas ou animações) e por sua capacidade de inserir diferentes públicos em debates sociais e políticos, especialmente em contextos de comunicação digital altamente segmentada. Essa característica de síntese, velocidade e alcance faz dos memes uma linguagem poderosa, capaz de mobilizar afetos, provocar reflexões e reforçar (ou questionar) determinados discursos.

Assim, ao condensarem mensagens de forma acessível e viral, eles contribuem para a construção de sentidos coletivos e ampliam a participação de diferentes públicos na vida pública (Chagas, 2018). Em seu texto, o autor também aponta para uma interessante distinção entre o que Makhortykh (2015), chama de “memes políticos” e “memes históricos”. Estes, por sua vez, costumam se ancorar em eventos, personagens ou símbolos do passado, muitas vezes de maneiras já conhecidas culturalmente de lembrar e narrar a história – seja reforçando essas memórias, ironizando-as, ou reconfigurando-as em novos contextos digitais, ou seja, podem tanto reiterar como subverter discursos estabelecidos.

Chagas (2018) também retoma argumentos como o de Shifman (2014), que destaca como esse tipo de conteúdo pode atuar desde como instrumentos de mobilização política ou engajamento, a formas populares de ação coletiva e espaços de expressão e debate público.

Mesmo quando moldados por estratégias de humor, os memes são capazes de transmitir mensagens densas, seja com tom crítico, irônico ou afirmativo. Assim, é possível que uma mesma imagem (meme) contenha simultaneamente um tom humorístico e uma retórica política, o que reforça seu potencial ambíguo e eficaz na disputa por significados.

Assim, os memes políticos podem ser compreendidos como construções discursivas que combinam elementos simbólicos e culturais, muitas vezes oriundos da cultura popular, e que, ao circular nas redes sociais, articulam narrativas próprias (Chagas, 2018, p. 10). Estas, são convidativas à adesão e participação, fazem as pessoas se sentirem pertencentes a um grupo e as envolvem em debates importantes e que geralmente ocorrem fora das esferas institucionais tradicionais.

No caso de Cabo Verde e de sua diáspora, essa lógica adquire contornos particulares, sobretudo quando os memes dialogam com questões de identidade, pertencimento, parentesco, e desigualdade social e racial.

Ent.: Como você percebe a influência das redes sociais na maneira como as pessoas se identificam como cabo-verdianas? Como elas auxiliam ou dificultam na manutenção dessa identidade?

Carolina: Olha, hoje em dia, eu diria que até meme tem ajudado muito. Agora está tendo essa *trend*: “ah, eu sou caboverdiana, é claro que...” Então, é muito maneiro ver essa dinâmica. Mas é muito engraçado que a gente subiu e fala, caramba, é assim. “Ah, eu sou mãe cabo-verdiana, é claro que...” Então, cara, isso aí...Agora essa *trend*... Tinha uma página de também fazer um... Frases, tipo assim, frases de efeito caboverdiana que a gente sempre ouviu desde criança e traduziam, sabe? Então, isso é uma forma... Cara, meme entrega muito. Entrega pra caramba. [...] Então, esses dias eu comecei a seguir um cara caboverdiano que faz meme. Ele mora na China. Eu não conhecia ele. Ele mora na China, cara. O vídeo dele viralizou, por quê? Meme de “ah, eu sou caboverdiano, é claro que eu faço isso e aquilo”. E isso conecta demais porque é identificação. A gente bate o olho e fala, caraca, é isso. (Carolina, 2024, entrevista).

Essas dinâmicas de identificação mencionadas por Carolina se desdobram em diferentes formatos nas mídias digitais. Entre eles, chama atenção o uso criativo das chamadas *trends*, formatos populares em plataformas como *TikTok* e *Instagram Reels*. Em função, essas trends serão aqui analisadas como tipos de memes, em formato de vídeos curtos, mas que também utilizam do humor e de referências culturais de uma sociedade para transmitir mensagens intencionais.

Esse tipo de conteúdo opera por meio da familiaridade, da sensação de reconhecimento, e por isso mobiliza afetos poderosos ligados à memória, ao cotidiano e à experiência compartilhada, elementos que, como argumenta Shifman (2014), contribuem para que memes – e, aqui, trends – se tornem modos relevantes de expressão pública e negociação de identidades. Através delas, conteúdos aparentemente simples e bem-humorados também ganham potência identitária e política.

Esse tipo de conteúdo, embora nem sempre explícita ou diretamente politizado, participa de maneira significativa da construção e da manutenção da identidade cabo-verdiana na diáspora. Os vídeos produzidos por Fanny Martins, criadora da *Falar Tabu* em sua página pessoal, são um exemplo ilustrativo: Em um de seus vídeos viralizados ele usa a fórmula da trend “sou cabo-verdiana, é claro que...”. onde explora situações típicas, frases repetidas por mães e avós, hábitos alimentares, práticas culturais e cenas de família que, ao mesmo tempo em que divertem, afirmam e consolidam um senso coletivo de “cabo-verdianidade”.

Em suas publicações, ela interpreta situações cotidianas que caboverdianos reconhecem como parte de sua vivência, como as mães que reservam louças para “dias especiais” ou casais que reproduzem desigualdades de gênero no ambiente doméstico. Algumas postagens buscam claramente provocar reflexão, como quando questiona práticas de violência na educação dos filhos; tensionam o humor para abordar temas mais diretamente políticos, como críticas aos padrões de masculinidade tóxica em “paródias irônicas” sobre relacionamentos abusivos; outras, no entanto, operam em registros mais sutis. Ainda assim, todas contribuem para dar forma e visibilidade a um imaginário social compartilhado.

Mesmo nos conteúdos voltados apenas para o humor e a identificação, há um gesto de afirmação cultural. Ao utilizar exclusivamente o crioulo em seus vídeos, em detrimento do português, Fanny também participa de um debate maior sobre o lugar da língua crioula na sociedade cabo-verdiana. A escolha do idioma não é neutra: ela reafirma o crioulo como língua viva, como veículo de humor, de crítica e de construção de identidade, e, como ela própria afirmou em entrevista, como algo que precisa ser reconhecido como parte essencial da cultura cabo-verdiana.

Como a própria Fanny Martins afirma em entrevista, ela percebe ainda um sentimento de vergonha associado à língua, frequentemente visto como reflexo de uma herança colonial que posicionou o português como “melhor” que o crioulo. Nesse sentido, falar e publicar em crioulo nas redes sociais, diante de um público globalizado, é também uma escolha política.

Essas produções funcionam, portanto, como dispositivos que articulam humor, memória e pertencimento, transformando experiências pessoais em repertórios coletivos de identificação. Seguindo a proposta de Limor Shifman (2014), os memes – e, por extensão, as trends – podem operar como formas de expressão pública e construção simbólica, permitindo que discursos sobre o que significa ser cabo-verdiano circulem entre diferentes territórios e gerações. Ao atualizar traços culturais em formatos contemporâneos e acessíveis, essas criadoras de conteúdo contribuem para manter viva uma identidade em constante reconstrução, especialmente no contexto da diáspora.

O humor, a ironia e o sarcasmo, presentes também nos conteúdos de Fanny Martins e Diana, não aparecem por acaso: são recursos usados de forma consciente e proposital. Como explica Diana, seus *reels* são “muito sarcásticos”, explorando temáticas por meio de exageros cômicos que, no entanto, carregam uma mensagem clara. Essa escolha estilística está profundamente ligada à percepção que essas mulheres têm do seu público e das características culturais cabo-verdianas.

Para Fanny, o humor aparece como uma via estratégica para romper silêncios. Segundo ela, vídeos mais tradicionais, em que simplesmente falava de forma direta sobre certos assuntos, não geravam tanta mobilização. Em suas palavras, “o povo cabo-verdiano ainda tem um grande tabu falando sobre as coisas sérias”. Ela percebeu que, por meio do riso, conseguia instaurar uma conversa, ainda que inicialmente informal, sobre temas delicados, como violência familiar, relações de gênero ou ausência de diálogo entre pais e filhos.

Olha, eu até já tentei, antes, eu fazia tipo vídeos tipo youtube, onde eu sentava e falava. Mas eu acho que o povo cabo-verdiano ainda tem um grande tabu falando sobre as coisas sérias. Porque a gente gosta de festa, “uh, ta tudo bom, tananá” a gente gosta de ignorar os nossos problemas. Então, com esses vídeos engraçados, o que eu vi é que ta gerando uma conversa séria, mas, na base do riso. Então, eu acho que eu encontrei uma maneira mais leve de trazer esses assuntos importantes, que eu quero trazer, como a mãe cabo-verdiana, mas de uma forma mais leve. Então, eu agora estou mais concentrada em fazer vídeos engraçados com mensagens fortes. (Fanny Martins, 2024, entrevista).

Sua série de vídeos sobre a “mãe cabo-verdiana”, por exemplo, aparece como uma espécie de “sátira” ou “paródia” da “típica mãe cabo-verdiana”, em que ela atua como essa protagonista, e também como as contracenantes, e encena, não exclusivamente, momentos que exemplificam uma espécie de momento inicial, em que o que ela chama de traumas históricos da sociedade crioula eram transmitidos às gerações, por meio de interações entre mãe e filha.⁷³ Ao rir das expressões, gestos, regras e silêncios que permeiam essas relações familiares, o público também se vê diante de uma possibilidade de nomear e ressignificar experiências que, até então, pareciam privadas ou inquestionáveis.

A mãe cabo-verdiana é a minha mãe, foi inspirada na minha mãe, mesmo a forma que ela veste, a forma que ela fala, a expressão da cara, é a minha mãe. [...] Eu, sempre os conteúdos que eu faço são inspirados sim na minha experiência com a minha mãe, são coisas que a minha mãe já disse pra mim. São coisas que eu vejo também nas minhas amigas. As coisas que elas passam também. Então, são coisas reais, por isso que tem muitas pessoas “olha, eu também já passei por isso, eu também” porque são coisas que são... são experiências reais que a gente já passou, e a gente continua a passar. E o que está acontecendo agora é uma abertura, um diálogo, entre nós os filhos e a nossa mãe. (Fanny Martins, 2024, entrevista).

⁷³ O primeiro vídeo em seu *Instagram* com a personagem da mãe cabo-verdiana caracterizada está disponível no link: <https://www.instagram.com/fanny_mmartins/?g=5>. Último acesso em: 15 mai 2025.

A potência desses vídeos está justamente na forma como ativam o reconhecimento coletivo. A figura da mãe, retratada por Fanny, é imediatamente reconhecida por outras pessoas cabo-verdianas, independentemente de onde estejam. Ela observa que, ao compartilhar esses vídeos com suas mães, muitos seguidores conseguem, pela primeira vez, iniciar conversas sobre suas infâncias, afetos e mágoas. O humor, aqui, não é apenas uma forma de distração, mas um catalisador de diálogo, elaboração e cura.

Mas, o mais engraçado é que depois que ... eu estou vendo que ela também é a mãe de muitas meninas cabo-verdianas, meninos e meninas cabo-verdianos. Então, já encontrei uma forma de me conectar com os cabo-verdianos. E são coisas que parecem simples, coisas que eles nunca tinham pensado antes que iriam levar até onde levam, esses temas que nunca tinha sido debatido tão abertamente, mas que agora "ok, Fanny, é verdade, é isso, a minha mãe também faz isso". (Fanny Martins, 2024, entrevista).

Essa escolha estética está profundamente articulada ao seu projeto político e afetivo, que ela define como “um desejo de reconstruir, de forma saudável, a família cabo-verdiana”. Ao assumir o humor como linguagem, Fanny constrói uma ponte entre gerações, e entre o vivido e o pensado. E faz isso em crioulo o que, por si só, já é uma ação politicamente situada. Como já falamos antes, usar o crioulo nesses conteúdos não é só uma questão de praticidade ou de parecer autêntico: é um ato de resistência, segundo elas. É uma resposta à forma como essa língua foi desvalorizada por séculos e à preferência por idiomas europeus que o colonialismo impôs como "superiores". Assim, mesmo os vídeos que tratam de situações “relatables” e aparentemente inofensivas ganham densidade política e cultural.

Fanny Martins: Porque o vídeo serve como uma abertura, "olha mãe, olha esse vídeo ahahaha é assim mesmo, essa é você, é você quando você falava isso, e a mãe hahahaha sim sim não sei oque" e depois começa a conversa. Porque **o meu objetivo é sempre a reconstrução da família cabo-verdiana, a reconstrução saudável, saudável, de uma família cabo-verdiana**, onde tem amor, tem respeito, mas tem essa abertura de ter uma conversa entre a mãe, o pai, entre a mãe e os filhos. Ter uma família saudável. Porque a gente também quer amor, né?

Ent.: É uma forma de quebrar o tabu por meio da comédia, né?

Fanny Martins: Exato! Exato! Yes. (Fanny Martins, 2024, entrevista).

Dessa forma, o humor, longe de esvaziar o conteúdo, torna-se uma estratégia poderosa de comunicação crítica. Ele permite nomear sem ofender, provocar sem afastar, e tocar em feridas sem repelir. Fanny Martins compreende isso com clareza e transforma essa percepção em ferramenta de ação: ao fazer rir, ela também convida à reflexão; e, ao rir de si mesma e de suas próprias experiências familiares, ela cria espaço para que outras pessoas façam o mesmo, mas como gesto de cuidado e de reconstrução.

A Figura 15 ilustra o tipo de humor característico dos conteúdos produzidos por Fanny e revela como ele é utilizado para tensionar temas sensíveis na sociedade cabo-verdiana. Por meio da ironia e da sátira, ela transforma situações cotidianas em ferramentas de crítica social, abrindo espaço para reflexão e diálogo entre quem a acompanha – sobretudo entre aqueles que se reconhecem nas referências culturais que ela mobiliza.

Figura 15 - Representação da personagem da mãe cabo-verdiana interpretada por Fanny Martins, em comparação com o estereótipo da figura de um típico pai cabo-verdiano.



Fonte: Fanny Martins, 2025, post em seu *Instagram*. Disponível em: <[@fanny_mmartins](#)>. Último acesso em 15 mai. 2025.

Ao apresentar, em formato de paródia publicitária, um “kit mãe cabo-verdiana” e um “kit pai cabo-verdiano”, Fanny Martins evidencia os pesos e as expectativas desiguais atribuídos a cada um. A mãe aparece como aquela que carrega a responsabilidade financeira, afetiva e simbólica pela criação dos filhos, e que o faz com dureza, pouca paciência e suporte emocional e sem tempo para delicadezas.

A presença de objetos como o cinto, a chinela e o dinheiro guardado remete a práticas e narrativas culturalmente compartilhadas: o castigo físico como forma de correção e o hábito das mães de guardar dinheiro “para emergências” – inclusive o que os filhos ganham e que, segundo a “lenda” recorrente em outros vídeos da personagem, nunca mais é visto por eles. Como a própria Fanny explicou, enquanto me apresentava essa personagem:

Porque é uma coisa que mesmo eles [seu público] não se deram conta, de como uma a mãe cabo-verdiana também pode ser manipuladora, pode ser tóxica, pode ser tudo isso. Mas, da mesma forma,

pode ser amorosa do jeito dela. Muitas pessoas têm dificuldade de amar a mãe porque não entendem que, ok, vão te dar porrada, mas vão fazer comida para ti. É uma forma de dizer "desculpa". Mas nunca a mãe cabo-verdiana vai dizer "desculpa", não pede desculpa, mas vão fazer uma comida, vão lavar sua roupa. São coisas que eles não tinham parado e pensado antes. (Fanny Martins, 2024, entrevista).

Nesse sentido, como propõe Justino (2023), é preciso compreender a prática de castigar fisicamente as crianças para além da moralização frequentemente imposta por olhares ocidentalizados, que tendem a associá-la automaticamente à violência. Para o autor, ela pode ser entendida como uma das faces do cuidado: uma forma de correção considerada legítima enquanto não ultrapassa certos limites. Como parte do cotidiano, aparece amplamente reconhecida nos comentários da postagem, nos quais seguidoras ainda sugerem, com humor e familiaridade, a inclusão de colheres de pau e cabos de vassoura no “kit”, objetos também associados a esse costume.

Visto que, segundo Justino, o castigo faz parte de um conjunto mais amplo de práticas que compõem o cuidado – como alimentar, limpar, vestir, garantir moradia e acompanhar o crescimento –, é significativo que os comentários também mencionem a ausência de itens como “uma panela de katxupa”, comida e utensílios de limpeza. Assim, a figura da “mãe cabo-verdiana”, a seu modo, remete principalmente à presença e ao cuidado, em que este aparece frequentemente marcado por camadas de afeto, dureza, autoridade e responsabilidade. Um comentário jocoso resume essa imagem com ironia e familiaridade: “Capacidade de controlar pau de vassoura com uma pontaria e uma força fatal, capacidade extrema de sobrevivência e de administrar uma pequena quantia de dinheiro por tempo indeterminado, capacidade de alimentar uma casa inteira só com um pão e um ovo” (*tradução da autora*)⁷⁴.

Ainda segundo Justino, são as mulheres que “sabem castigar”, e é justamente esse saber que delimita a fronteira entre correção e maus-tratos. Quando os homens intervêm, muitas vezes o fazem de forma excessiva e sem esse “conhecimento”, assim, castigo deixa de ser cuidado e passa a ser temido. Se às mães é atribuída a tarefa de “fazer gente” – por meio do cuidado que também pode incluir o castigo –, é compreensível que essa associação recaia sobre elas. No fim das contas, à mãe cabo-verdiana é vinculado o zelo pelos filhos e pela casa, sendo o ambiente familiar tido como seu domínio e sua responsabilidade.

Já a figura do pai é retratada como em oposição: ausente, infiel, e desvinculado de qualquer expectativa de cuidado ou responsabilidade. Acompanhado de uma garrafa de grog (aguardente típica), “um par de raparigas” e vários filhos de diferentes mulheres, ele não traz

⁷⁴ Texto original: Capacidade di controla pó di vassoura ku um pontaria e um força fatal, capacidade extremo de sobrevivência e gerencia de pequeno quantia di dinheiro por tempo indeterminado capacidade de alimenta um casa ínteiro so ku um pao e um ovo.

consigo nem lealdade, nem dinheiro, nem casamento. A imagem ironiza o quanto esse comportamento, embora criticado, é amplamente tolerado como um “modo de ser homem” socialmente aceito, esperado e até, em certa medida, incentivado. A recorrente normalização da ausência paterna, da infidelidade e do descaso afetivo, aparece também nos comentários, que reforçam essa leitura: “não inclui pagamento de pensão alimentar, nem quando é demandado pelo juiz”, “só um par de raparigas?”, e menções ao hábito de pedir dinheiro às mulheres ou aos próprios filhos.

Lobo (2012) observa que, embora muitas mulheres reconheçam que, idealmente, o homem deveria contribuir ao menos financeiramente para o sustento da casa, na prática, essa expectativa raramente se concretiza. Entre os motivos citados por suas interlocutoras estão o envolvimento dos homens com outras mulheres, o alcoolismo, a ausência de compromisso com os filhos ou simplesmente o fato de que “o homem é da rua” (elementos todos retratados nas postagens aqui discutidas). A autora identifica, a partir desses relatos, uma associação simbólica entre os homens e o espaço público, e entre as mulheres e a casa – relação que, longe de indicar subordinação, aponta para uma forma de domínio feminino no âmbito doméstico. A casa, nesse contexto, é concebida como espaço das mulheres e para as mulheres, e, por isso, a família se constitui como um território sob sua responsabilidade.

Embora construída como sátira, a postagem articula uma crítica direta às desigualdades de gênero e ao duplo padrão que sobrecarrega as mulheres e normaliza a irresponsabilidade masculina. Como mencionado, o tom humorístico não esvazia seu conteúdo. Ao contrário: é justamente pela via da paródia que Fanny Martins torna visíveis questões difíceis de nomear diretamente. Além disso, seu trabalho se alinha a um movimento mais amplo que ela mesma promove tanto em seu perfil pessoal quanto na página *Falar Tabu*. Em vídeos, *lives*, campanhas e publicações, foram abordados temas como violência doméstica, feminicídio, ausência paterna, sobrecarga da maternidade e castigo físico de crianças.

Ao contrário da ideia, amplamente difundida, de que falar sobre dores e vulnerabilidades seria sinal de fraqueza (como apontado por Tamara Tavares em sua apresentação na *Poderoza Conference*, descrita no Capítulo 2), Fanny Martins reafirma que o compartilhamento dessas experiências pode, na verdade, fortalecer os vínculos, aproximar as pessoas e abrir caminhos para outras formas de cuidado e empoderamento. Sua proposta, seja na página do projeto ou em seu perfil pessoal, é a de promover espaços de escuta e diálogo sobre temas que, por muito tempo, permaneceram silenciados, considerados tabus. Nesse sentido, ainda que mobilizado de forma distinta, o humor que ela emprega em suas atuações nas redes sociais compõe esse mesmo esforço coletivo de nomear, provocar e transformar.

Dessa forma, compreende-se que, para além de operarem como agentes, espaços e ferramentas de (re)construção identitária e circulação de afetos, as redes sociais também vêm sendo mobilizadas pelas interlocutoras desta pesquisa como ferramentas de transformação social. Além de Fanny Martins, criadoras como Beatriz, Diana e Carolina compartilham do desejo de impactar positivamente suas comunidades, levando debates importantes a públicos que, muitas vezes, não teriam acesso a esse tipo de reflexão por outros meios.

Diana, por exemplo, afirma que sempre teve a intenção de fazer algo que impactasse sua comunidade e que começou a usar as redes sociais para falar sobre “assuntos pertinentes que ninguém fala”, especialmente temas sensíveis envolvendo traumas, estigmas e questões de gênero. Em sua análise, o silêncio que paira sobre essas experiências está relacionado a normas sociais e morais fortemente marcadas por uma tradição católica e patriarcal, que “varre para debaixo do tapete” aquilo que foge ao ideal socialmente aceito. Com isso, ela aponta as redes como um espaço onde é possível romper com esse silenciamento, criar brechas de escuta e estimular a partilha de vivências antes restritas ao espaço privado.

Esse desejo de falar o que normalmente não se fala também aparece na fala de Carolina, que se diz motivada a alcançar o maior número possível de pessoas com seus conteúdos. Para ela, mesmo que uma publicação não tenha grande engajamento, o simples fato de uma única pessoa ter se sentido acolhida ou impactada por aquilo já valida o esforço. Sua fala revela como o engajamento nem sempre se mede por curtidas e comentários, mas pelas conexões e pelo impacto positivo gerado. Ao mobilizar sua própria vivência como cabo-verdiana, imigrante e mulher negra, Carolina aposta em um tipo de comunicação afetiva que valoriza a identificação e a escuta.

Beatriz evidencia ainda mais esse desejo compartilhado por todas as criadoras de conteúdo que participaram desta pesquisa, essa visão das redes sociais como agente, espaço e ferramenta centrais para estimular mudanças concretas na sociedade cabo-verdiana:

Eu, desde o início, eu vi que eu podia utilizar o meu telefone, a minha imagem de uma forma que talvez pudesse influenciar nós os cabo-verdianos a falar mais sobre traumas que a gente já passou, a nossa saúde mental, o feminismo, que em Cabo Verde é uma coisa que assim, é grave, o posicionamento das mulheres, né? Como a sociedade vê a mulher cabo-verdiana, uma mulher tão importante para a sociedade, mas que não tem assim, regalias, não tem o direito, não tem poder... então, rede social tem sido uma ferramenta muito importante mesmo para influenciar pensamentos antigos, estás a entender? Mudar pensamentos. Mudar o pensamento que a gente tem de nós mesmo como cabo-verdianos e o pensamento sobre Cabo Verde Pessoas que talvez estavam num relacionamento abusivo e não sabiam. Ou estavam ok com um parceiro, pode ser, mas depois de ouvir um *live* falando sobre amor-próprio, ou violência doméstica baseada no gênero, mandou mensagem "ah, eu acho que eu estou assim, o que eu faço?" E a gente conectar ela em Cabo Verde com pessoas que podem ajudar. Então, eu vejo muito. Eu vejo Cabo Verde mudando muito pro melhor por causa das redes sociais (Beatriz, 2024, entrevista).

Seus relatos revelam que essas iniciativas não se limitam à conscientização: há casos em que seguidoras identificam situações de violência e, a partir do conteúdo publicado, buscam ajuda, sendo até mesmo encaminhadas para redes de apoio. Assim, as redes sociais deixam de ser apenas plataformas de fala e passam a funcionar como ponte para serviços de acolhimento, autocuidado e construção de redes de solidariedade.

Ademais, Beatriz também reconhece o alcance que essas plataformas oferecem e o valor que isso tem especialmente para uma sociedade marcada, como ela observa, por traumas coletivos que foram historicamente ignorados. Assim, essas mulheres não apenas ocupam o lugar de influenciadoras, mas o ressignificam: atuam de forma deliberada como mediadoras entre o individual e o coletivo, entre o íntimo e o político.

Embora que para que suas mensagens realmente circulem e tenham impacto, é preciso dedicação, constância e esforço, elas também apontam que esse trabalho ainda não oferece um retorno financeiro compatível com sua demanda de tempo e energia. Assim, a atuação nas redes sociais precisa ser conciliada com outras ocupações profissionais mais estáveis, o que torna o planejamento e a organização dos conteúdos um desafio cotidiano.

Carolina, por exemplo, reconhece a importância de manter alguma estrutura e estratégia, mas explica que sua produção depende diretamente das experiências que está vivendo. Segundo ela, o conteúdo que compartilha nasce da emoção e da vontade de falar “do coração”, sobre aquilo que realmente faz sentido para si. E, segundo ela, é justamente essa espontaneidade que sustenta sua conexão com seu público.

Então, lógico que também tem um pouco de logística, mas não é pura logística. Eu sou muito, no meu *Instagram*, muito mais emoção do que outra coisa. E eu acho que é isso que eu acho que esse é meu diferencial, sabe? E não é uma emoção de sair falando qualquer besteira. Eu penso muito antes de falar alguma coisa, antes de postar. Mas na real que eu não vejo como um emprego porque eu não recebo. Criadora de conteúdo, sim. Agora, acho que emprego é a palavra muito forte, porque eu não posso abandonar meu emprego pra fazer isso. Eu tenho até escrito lá, criadora de conteúdo. Mas emprego, zero. Tanto é que também quando eu quero estar *off*, eu fico *off*, sabe? Eu não recebo pra isso. (Carolina, 2024, entrevista).

Segundo sua explicação, mesmo quando há uma intenção de planejar um calendário de postagens, com temas fixos, como deixar vídeos prontos antes de uma viagem, o impulso criativo ainda parte de uma motivação pessoal, vivida no corpo e no tempo dela. No entanto, embora seja um processo marcado por suas emoções e experiências, não é tão simples como aparenta. Carol trabalha seus vídeos com cuidado, edita, escreve legendas, analisa os dados e as métricas de seu perfil para decidir o melhor momento para publicar.

Como ela mesma conta, certa vez organizou o lançamento de um conteúdo sobre câncer de colo do útero, experiência pela qual ela passou, e decidiu gravar dois vídeos distintos: um

em crioulo, direcionado às suas seguidoras cabo-verdianas, e outro em português, pensando nas brasileiras que a acompanham. Essa escolha revela não apenas o compromisso com a ampliação do alcance, mas também sua sensibilidade ao adaptar a linguagem conforme o público, sem abrir mão da sua identidade.

Então é isso. Por exemplo, eu tive câncer de colo de útero, aí eu tento falar para chegar ao máximo de pessoas possíveis. E aí tá, eu tenho ele pensado já tem um mês. Aí eu vou tentar ver daqui até dia primeiro qual o dia melhor que eu estou inspirada para falar daquilo, sabe? (Carolina, 2024, entrevista).

Sua intenção, como ela mesma diz, é “chegar no máximo de pessoas possível”, desde que isso não comprometa a integridade da sua voz. Há, portanto, um equilíbrio delicado entre autenticidade e alcance, entre emoção e estratégia, entre o desejo de se expressar e o esforço de ser ouvida. Além disso, Carolina entende sua experiência como algo compartilhado com outras mulheres como ela. Ela fala com e para kriolas, e o faz isso priorizando a língua crioula.

Eu sou cabo verde, tudo que eu faço é cabo-verdiano fazendo, então é a minha história, e o que eu vivo, outras pessoas, como eu provavelmente vão ter vivido também, e vão se identificar, o que eu to passando na minha vida, a minha história, também é a história de muitas outras kriolas e é pra elas que eu quero falar. (Carolina, 2024, entrevista).

Embora reconheça que ao priorizar esse idioma em suas postagens, pode reduzir o alcance global que elas terão, ainda assim prioriza o crioulo, pois reconhece a importância dessa língua para a afirmação identitária.

Seria muito mais fácil se eu estivesse falando tudo em português, a brasileira, a carioca. Mas eu não sou. Eu não sou. Então, assim, a minha, desde sempre, o que eu quis era, eu quero falar pro meu povo. [...] Tipo assim, é uma coisa que eu tenho no meu dia a dia. Mesmo que não seja fisicamente falando. Sabe? Porque é muito bom a gente ouvir do nosso povo falando, sabe? é diferente, então a língua é muito forte (Carolina, 2024, entrevista).

Carolina não é a única a priorizar o uso da língua crioula em suas redes sociais. Beatriz, ao refletir sobre sua atuação como criadora de conteúdo, compartilhou que, embora já tenha chegado a cogitar fazer postagens em inglês, afim de ampliar seu alcance nas plataformas, a escolha consciente de se comunicar em crioulo permanece. Essa decisão, contudo, não se baseia apenas em uma preferência pessoal, mas em um posicionamento claro:

Porque eu acho que assim, têm muitos conteúdos falando em inglês, tem muitos conteúdos que falam em português, mas, nas redes sociais, não tem assim, um vazão das pessoas que falam crioulo pros cabo-verdianos. É muito importante falar a nossa língua. É muito importante porque, se a mensagem é para os cabo-verdianos, e eu estou falando uma língua que eles não entendem, então qual é o ponto? É melhor não fazer, né? (Beatriz, 2024, entrevista).

O compromisso de Bia em manter o conteúdo acessível aos cabo-verdianos também passa por práticas concretas, como incluir legendas ou traduções sempre que necessário. Isso

evidencia o cuidado com quem a acompanha, e reforça a dimensão coletiva de seu trabalho. Seus conteúdos não são apenas sobre si mesma, mas sobre e para uma comunidade.

Em diversas ocasiões, Beatriz reconhece as limitações do alcance virtual, apontando que a rede social “pode ser usada para o bem ou para o mal”. Todavia, ela insiste na capacidade de a *Internet* promover “um empurrãozinho”, especialmente quando as vozes marginalizadas se apropriam das ferramentas digitais.

Assim, a dimensão de reivindicação coletiva emerge quando observamos como essas discussões envolvem diferentes gerações de cabo-verdianos: aqueles que permaneceram no arquipélago e os que migraram, seja para os Estados Unidos, para a Europa ou para outras regiões da África. A plataforma consegue reunir indivíduos com diferentes visões de mundo e diferentes níveis de domínio do crioulo ou do português, unificando-os em torno de pautas que refletem dores e esperanças comuns. Nesse sentido, a língua crioula se torna um instrumento de fortalecimento cultural e político.

3.3 “*I want to speak Creole first*”⁷⁵

Eu sempre vou falar a minha língua que é o kriolu no meu *insta*⁷⁶, mesmo se eu tiver ou trazer conteúdos que falam em outra língua, eu vou falar ou vou fazer a tradução. Fica a legenda. Pode contar com isso. Porque eu quero que os meus cabo-verdianos entendam o que eu estou a falar, **porque os meus conteúdos estão para os cabo-verdianos.** (Beatriz, 2024, entrevista).

A compreensão da identidade cabo-verdiana exige atenção às expressões culturais que a compõem, sendo a língua uma das mais centrais. No contexto de Cabo Verde, o crioulo desempenha um papel decisivo na construção e afirmação dessa identidade. Ele não apenas conecta indivíduos ao seu pertencimento étnico e cultural, como também atua como ferramenta de diferenciação simbólica, especialmente relevante tanto no arquipélago como nas comunidades diaspóricas.

A primeira entrevista realizada no âmbito desta pesquisa foi com Antónia, uma cabo-verdiana que teve participação ativa nas lives e discussões promovidas pelo perfil do *Instagram* do projeto *Falar Tabu*, especialmente durante o movimento “#criancapafuturu”. Como mencionado em capítulos anteriores, o *Falar Tabu* adota majoritariamente a língua crioula nas suas interações – conversas, comentários e transmissões ao vivo – como uma escolha simbólica e política de valorização da cultura cabo-verdiana e de resistência aos processos de apagamento histórico e linguístico.

⁷⁵ “Eu quero falar primeiro em kriolu” (Gisele, 2024, entrevista).

⁷⁶ Abreviação de *Instagram*.

Antes da entrevista, conheci o perfil pessoal de Antónia no *Instagram*, onde encontrei a íntegra de uma live que ela havia conduzido com um estadunidense que cresceu em uma comunidade com forte presença da diáspora cabo-verdiana no país e que, recentemente, havia visitado o arquipélago. O objetivo da conversa era compartilhar e discutir as impressões do americano sobre o país, seu povo e sua cultura, num diálogo descontraído e respeitoso, marcado por comparações e curiosidades sobre as diferenças e semelhanças entre Cabo Verde e os Estados Unidos.

Durante a transmissão, chamou-me atenção a habilidade de Antónia em transitar entre diferentes idiomas. Ela conduzia a conversa em inglês com seu convidado, lia e respondia comentários em francês de conhecidos que havia feito durante sua estadia na França, e ainda traduzia falas e perguntas para o crioulo, de modo fluido e ágil. Ao observar essa fluência linguística, e considerando sua origem cabo-verdiana, presumi que conversaríamos em português, sem qualquer dificuldade.

Nosso primeiro contato foi via mensagens diretas (DM) no *Instagram*, onde me apresentei a Antónia e a convidei para ser minha interlocutora nessa pesquisa, após seu aceite, passamos a nos comunicar pelo *WhatsApp*, a todo momento, em português. No dia da chamada por vídeo, iniciamos a conversa nesse idioma. Eu falava em português, e Antónia me respondia com um forte sotaque, que soava parecido com o português de Portugal. No entanto, após um momento em que não compreendi uma de suas falas, ela me informou que, embora entendesse o português, não o falava com fluência, e pediu que a entrevista prosseguisse em crioulo.

Diante da situação, propus que continuássemos a conversa em inglês, ou mesmo em francês – era a minha vez de informá-la que eu não teria proficiência no crioulo. Para minha surpresa, esse desencontro inicial não se transformou em empecilho para nossa troca; pelo contrário, Antónia reagiu com bom humor e fez dele um momento de descontração que em vez de gerar distanciamento, nos aproximou. Em tom de brincadeira, sugeriu que então eu lhe ensinasse o português, e ela me ensinaria o crioulo. Entre risos, a ideia que começou como piada acabou atravessando toda a nossa interação. Embora tenhamos adotado o inglês como idioma principal, Antónia transitava com naturalidade entre as línguas, perguntando como se dizia algo em português e me contando como seria aquela mesma expressão em crioulo, e, às vezes, ainda recorriamos ao francês, quando alguma palavra lhe escapava.

Assim, o que poderia ter sido apenas um obstáculo se transformou em uma dinâmica rica, feita de traduções improvisadas, risadas e cumplicidade. E foi também nesse movimento que algo que voltaria a aparecer em outras conversas me chamou a atenção: embora o português seja a língua oficial do país, ele não está necessariamente presente no dia a dia das relações

íntimas e pessoais. Entre famílias, amigas e redes de convivência próximas, especialmente na diáspora, é o crioulo que sustenta os laços e carrega os afetos. Já o contato com o português vai depender das exigências formais dos contextos em que se encontram no país de destino, ou seja, nem sempre faz parte do dia a dia de quem migra, o que dificulta sua manutenção

No caso de Antónia, a língua oficial principal de seu cotidiano, desde os seus 6 anos de idade, era o francês; o crioulo, por sua vez, era a língua afetiva, aquela utilizada com os familiares e com sua comunidade cabo-verdiana, tanto a da diáspora na França, como em suas interações com o arquipélago. O português, nesse contexto, aparecia apenas como um vestígio colonial, uma formalidade institucional que não ocupava espaço em sua vivência cotidiana. Antónia não o reconhecia como parte de sua formação linguística, tampouco como veículo de identidade, logo, não era uma língua que ela falava.

Essa dissociação entre o português e sua manutenção na vida cotidiana não é exclusiva de Antónia. Outras interlocutoras também expressaram desconforto em falar essa língua, e destacaram formas como sua centralidade se mantém apenas em espaços formais cabo-verdianos, pelos quais elas não mais frequentam em suas experiências diaspóricas há muito tempo.

Essa é a realidade, por exemplo, também de Gisele, que, embora tenha passado dos seu 2 aos 16 anos em Cabo Verde, em uma escola particular portuguesa, ou “nas melhores escolas públicas da Praia”, de acordo com suas próprias palavras, atualmente, não se sente confortável para ter uma conversa na língua. Segundo Gisele, quando retornou aos EUA, esteve em contato com comunidades cabo-verdianas onde muitas das pessoas ali não tiveram os mesmos privilégios que ela teve em sua infância e juventude, ou são filhos, netos e até mesmo bisnetos de cabo-verdianos que não tiveram uma educação parecida e o português, por ser essa língua relegada aos espaços formais da sociedade, elitista e que, para ela, carrega em si a marca dos privilegiados em Cabo Verde, não faz parte de suas experiências e cotidiano.

Sendo assim, fato de que ela sabia falar português, enquanto na comunidade de cabo-verdianos nos EUA, era um diferencial sobre ela, um marcador dos privilégios que teve em sua infância e adolescência e que a distinguia da maioria dos cabo-verdianos com quem convivia. Ao entendê-lo como marca elitista, e se engajar em movimentos que lutam pelo reconhecimento do crioulo como língua oficial de Cabo Verde, Gisele passou a não apenas não ter contato nenhum com o português, mas também a ativamente reprimi-lo de si.

Quando eu vim pros Estados Unidos, eu tô conhecendo outros crioulos que, às vezes, eram do fogo, da brava, zonas que a escola pública não era assim, não tinham os mesmos recursos que escolas públicas no capital. So, there's a difference, you're gonna see a difference of how much Portuguese they know or how less Portuguese they know. [...] But I struggled with that in the beginning. I was

very much like, “I don't care if I speak Portuguese, I don't care if I speak Portuguese”, oppressing that.

Então, existe uma diferença, dá pra perceber a diferença entre quem sabe mais ou menos português. [...] Mas eu tive dificuldade com isso no começo. Eu era muito do tipo: “Eu não ligo se eu falo português, não importo que eu fale português”, reprimindo isso. (Gisele, 2024, entrevista, *tradução da autora*).

Ainda que não manifeste incômodo com o fato de a língua portuguesa não ser amplamente preservada em certos contextos, ela percebe o afastamento de uma língua em detrimento da outra pode ser paradoxal, e se questiona: “até que ponto privilegiar o crioulo em detrimento do português é realmente reafirmar a minha cabo-verdianidade?”. Como conta, seus ancestrais são portugueses e ela reconhece que o vínculo que o país e seus nacionais têm com Portugal também faz parte de sua história, e é justamente esse vínculo que os fazem únicos em sua experiência.

Nesse sentido, Gisele lamenta a perda de intimidade com a língua portuguesa, pois ainda a considera um recurso valioso, visto que ser multilíngue é, para ela, um patrimônio pessoal e coletivo. Apesar disso, enfatiza a importância de uma reivindicação oficial do crioulo. Em sua visão, o fato de o crioulo não ser reconhecido institucionalmente, enquanto o português é, torna o uso do crioulo não apenas uma escolha linguística, mas também um posicionamento político.

Gisele também recordou de uma interação que teve nas redes sociais em que, durante sua mobilização em prol do reconhecimento do crioulo como língua oficial em Cabo Verde, recebeu o seguinte comentário “Olha como o crioulo funcionou bem no Haiti”. A frase, dita por outro cabo-verdiano, a marcou profundamente não só pela desvalorização explícita do crioulo como idioma, mas também pelo modo como reproduz um discurso colonizado e depreciativo sobre o Haiti: o primeiro país negro a conquistar sua independência e a oficializar o crioulo como língua nacional.

Em sua perspectiva, o Haiti deveria ser tido como um exemplo de resistência e de afirmação cultural. A maneira como a referência foi utilizada como argumento contra a oficialização do crioulo revela, segundo ela, um entrave interno que precisa ser enfrentado: o receio enraizado em parte da sociedade cabo-verdiana de afirmar plenamente sua africanidade, sua cultura e sua língua. Como ela mesma afirma, “é esse tipo de tabu que precisa ser quebrado”, essa ideia de que o crioulo deve permanecer mantido à margem, restrito ao uso informal.

No entanto, Gisele reconhece diferentes “traumas” compartilhados por cabo-verdianos referentes ao uso do crioulo em momentos em que se espera o uso do português. Em especial, destaca memórias escolares em que foi penalizada por falar crioulo em sala de aula, chegando a ser expulsa de classe por não se expressar em português, e não foi a única entre as

interlocutoras da presente pesquisa que relataram episódios semelhantes. Tais vivências ilustram maneiras pelas quais o crioulo foi sistematicamente reprimido em contextos formais, sendo associado ao erro, à vergonha ou à falta de educação.

So, it's hard to see that, but that is again, the taboo that we have to break from our community. A lot of people don't think Creole should be. I mean, you used to speak Creole in a classroom. You would get penalized by it. I've been kicked out of class because I didn't speak Portuguese. I was speaking Creole. So that's why I'm so like, no, like, we have to try to preserve it. Any opportunity that I have, I want to speak Creole first.

Então, é difícil entender isso, mas esse é, novamente, o tabu que precisamos quebrar na nossa comunidade. Muitas pessoas acham que o crioulo não deveria existir. Quer dizer, você costumava falar crioulo em sala de aula. Você era penalizado por isso. Eu já fui expulso da sala de aula porque não falava português. Eu estava falando crioulo. É por isso que eu penso assim, tipo, temos que tentar preservá-lo. Em qualquer oportunidade que eu tiver, quero falar crioulo primeiro. (Gisele, 2024, entrevista, *tradução da autora*).

Sua memória, marcada por punições e constrangimentos, revela como a imposição do português operava (e, em certa medida, ainda opera) como um mecanismo de controle e disciplina, em que a valorização de uma língua estrangeira implicava a desvalorização da língua materna – e, por extensão, da própria identidade cultural.

Ecoando esse sentimento, Elisa, observa que a internalização desses valores coloniais ainda leva muitos cabo-verdianos a associarem o português a status, poder e sofisticação, enquanto o crioulo, seria mais associado à informalidade, à oralidade e ao espaço doméstico, em sua perspectiva. Ademais, manter o português como idioma oficial, sobretudo nos contextos institucionais, representaria, em sua visão, uma forma de exclusão calculada.

Como observado por elas, essa hierarquização linguística ainda presente na sociedade cabo-verdiana, carrega os traços do passado colonial e suas continuidades no presente.

Elisa: Por sinal, nós já estamos há quase 30 anos tentando oficializar o crioulo. E temos uma grande resistência das massas para oficializar o crioulo. E eu digo, como linguista, eu vou afirmar até um pouquinho arrogantemente, peço desculpas, que é uma estupidez, porque nós...

Ent.: Não peça...

Elisa: Nós nos comunicamos em crioulo. Falamos o português, mas não é a nossa língua oficial. O português, para mim, é quase como você falar inglês. Não é a minha língua. É uma língua que eu aprendi desde cedo. E que eu fui forçada a falar. Mas todos nós tínhamos muito medo de ser chamados pelo professor, porque tínhamos que falar português. E mais uma parte de nós não dominava o português. E quando cometíamos erro de português, muitas vezes poderíamos ser castigados, humilhados pelo professor, e ainda os colegas doavam muito. **Então, para nós, o português é um trauma.** É mais um trauma. Mas nós, como o Cabral nos ensinou, o português é mais uma arma. (Elisa, 2024, entrevista).

Segundo ela, embora o crioulo seja a língua falada pela maioria da população, é justamente nos momentos considerados mais decisivos – como entrevistas de emprego, ambientes acadêmicos ou debates políticos – que ele é sistematicamente afastado. Isso, segundo

sua perspectiva, configura um “handicap”, ou seja, uma limitação imposta ao povo cabo-verdiano, dificultando seu pleno acesso à cidadania e à participação nos espaços de poder.

Nós ainda temos muito desses complexos de colonizado. Essa resistência ao crioulo, a oficialização do crioulo, porque nós usamos o crioulo em tudo, menos nos ambientes formais e acadêmicos. O que é um handicap. É um *handicap*, porque você tem uma língua que é sua, mas quando você tem que estar em momentos que são muito importantes, momentos formais, que normalmente são transformacionais na sua vida, você vai usar uma língua que não é sua. Uma língua que você não usa. O português também é nosso, mas o português não é e nunca será a nossa ferramenta principal. O crioulo não é uma ferramenta que nós reconhecemos. Então, como é que fica? (Elisa, 2024, entrevista).

Dessa forma, é possível compreender como diversos autores afirmam que Cabo Verde não é, de fato, uma sociedade bilingue visto que a relação entre o português e o crioulo não é de equivalência funcional. O caso é que as duas línguas coexistem com funções sociais distintas: o crioulo é amplamente falado no cotidiano, nos lares, nas ruas e nas interações comunitárias, enquanto o português é mais reservado aos espaços formais, como a escola, o Estado e as instituições públicas, o que caracterizaria a ocorrência de diglossia (Madeira, 2013).

Apesar dos traumas relacionados ao uso obrigatório do português em ambientes escolares, e das formas como isso reverbera nas trajetórias migratórias de muitos cabo-verdianos – inclusive na reprodução de um certo silenciamento do crioulo entre seus descendentes –, é preciso reconhecer que o português nunca foi a língua cotidiana da maioria da população. Seu uso está historicamente ligado às elites políticas e econômicas, às minorias urbanas escolarizadas, e raramente alcança os espaços de socialização mais íntimos da população em geral.

Por isso, muitos emigrantes, sobretudo aqueles provenientes de camadas populares, levavam consigo o crioulo como principal – e às vezes única – língua de expressão. Ao chegarem em países como França ou Estados Unidos, sua prioridade era aprender a língua local, necessária para a inserção social e profissional. O português, nesse novo contexto, deixava de ser relevante. Mantinha-se, assim, a lógica da diglossia: em casa, crioulo; na rua, a língua oficial do novo país.

Nesse sentido, há outra situação significativa trazida por Gisele que ajuda a aprofundar a compreensão sobre a importância da oficialização do crioulo cabo-verdiano. Ela compartilhou, em nossa conversa, a experiência que teve durante a pandemia de COVID-19, quando trabalhava na câmara municipal de Boston. Segundo ela, apesar da grande presença de cabo-verdianos na região, a língua crioula não constava na lista de idiomas considerados prioritários para a divulgação de informações oficiais sobre a pandemia. Assim, a prefeitura

disponibilizava material em português, mas, como ela alertou, parte da comunidade local não compreendia o português, apenas o crioulo.

I was like, we need to add Cape Verdean Creole. Like, it doesn't make [sense] (...) Oh, but Portuguese is [already included]. I'm like, no! I'm not saying replace it, I'm saying add [Creole], make it more accessible because information justice is a real thing. We need to inform the folks that don't speak Portuguese in Boston, and they only speak Creole!

Eu pensei: precisamos adicionar o crioulo cabo-verdiano. Tipo, não faz sentido (...) Ah, mas o português já está incluído. Eu disse: não! Não estou dizendo para substituir, estou dizendo para adicionar [o crioulo], torná-lo mais acessível, porque a justiça informacional é uma coisa real. Precisamos informar as pessoas que não falam português em Boston, e elas só falam crioulo! (Gisele, 2024, entrevista).

Esse episódio revela um aspecto central da disputa em torno do reconhecimento oficial do crioulo mesmo fora de Cabo Verde. Em contextos em que o português não é necessário, sua condição de “língua oficial” acaba sendo usada por instituições como justificativa para ignorar o crioulo, o que compromete o acesso pleno à informação por parte de comunidades cabo-verdianas na diáspora.

Como destaca Gisele, o argumento da inclusão do português não supre a demanda por informações em crioulo, justamente porque a realidade linguística dessas comunidades é outra: o crioulo é a língua de uso cotidiano e de circulação comunitária. A ausência de seu reconhecimento formal, portanto, implica não apenas em uma negação simbólica, mas também em consequências práticas, como o acesso desigual a direitos básicos, especialmente em momentos de crise.

Assim, retomo ao tópico de como ocorreu minha interação com Antónia, no início do período de condução de entrevistas com as interlocutoras da presente pesquisa. Dado o contexto apresentado, compreende-se, então, o motivo pelo qual Antónia, embora compreendesse o português – e nossa comunicação escrita tenha ocorrido nessa língua –, ela não se sentia confortável para utilizá-lo oralmente durante nossa conversa.

O português não fazia parte do seu cotidiano falado, tampouco de sua formação linguística afetiva. Era, como vimos, uma língua associada a um espaço formal, que permanecia como vestígio do passado colonial, mas não como ferramenta de comunicação viva entre ela e seus compatriotas. Esse primeiro encontro no campo revelou, para mim, e de forma muito concreta, como a disputa entre o crioulo e o português atravessa a experiência linguística e identitária cabo-verdiana, sobretudo na diáspora.

Como demonstrei, esse padrão se repetiu ao longo de outras entrevistas, especialmente com cabo-verdianas que nasceram ou cresceram nos Estados Unidos. A ausência do português

nesses contextos não é casual, mas resultado de uma série de fatores históricos, políticos e geracionais.

Por outro lado, em famílias que emigraram ainda durante o período colonial, ou que ocupavam posições mais privilegiadas no contexto político e econômico do país, é possível perceber outra lógica na relação com a língua. Em contextos onde o contato com Cabo Verde é reduzido, a convivência com comunidades da diáspora é limitada ou inexistente, e o português ainda é associado ao prestígio e à ascensão social, observa-se, de modo geral, dois caminhos distintos: ou há uma tendência à manutenção do português como herança linguística – especialmente quando a língua do país de destino coincide com ele, como no caso do Brasil e Portugal, por exemplo –, ou a completa assimilação à língua local, sem a transmissão nem do português nem do crioulo para as gerações seguintes.

É o que se observa na experiência relatada por Carolina sobre seus tios, que emigraram para o Brasil durante o período colonial e, mesmo entre si, passaram a se comunicar exclusivamente em português, sem repassar o crioulo aos filhos. Já no caso de Felícia, que nasceu e foi criada nos Estados Unidos por uma mãe cabo-verdiana emigrada ainda na infância e fora de uma comunidade cabo-verdiana significativa, o resultado foi a ausência quase completa de contato com as línguas cabo-verdianas.

No entanto, nessas instâncias em que valores e traços culturais não são transmitidos entre as gerações, as redes sociais aparecem como oportunidades inéditas de se educar, conhecer, conectar e recuperar esses laços com suas origens cabo-verdianas. Com o fortalecimento dos debates decoloniais e com o surgimento de iniciativas voltadas à valorização da cultura crioula, somados ao avanço das tecnologias de comunicação que encurtaram distâncias entre o arquipélago e sua diáspora e possibilitaram espaços e ferramentas cruciais da disseminação dessa pauta, tornou-se mais viável e desejável manter vínculos com a língua crioula. Esse movimento aparece claramente nas falas de várias interlocutoras, que reconhecem na língua crioula um elo fundamental para a preservação da identidade cabo-verdiana fora do país.

Como afirma Moniz (2024), refletindo sobre sua vivência como filha da diáspora cabo-verdiana: “As kids, we ate our food (kachupa, konja, kus kus, etc.), and we grew up hearing our language – kriolu [...] not Portuguese—spoken by our grandparents”⁷⁷ (p. 24). Assim, não é raro que, ao se comunicarem com outras pessoas de origem cabo-verdiana, essas mulheres escolham o crioulo como língua principal, tanto por identificação, como por uma posição

⁷⁷ Quando éramos crianças, a gente comia nossa comida (katxupa, konja, kuskus, etc.) e cresceu ouvindo a nossa língua – o kriolu [...] não o português – falada pelos nossos avós. (Moniz, 2024, p. 24. *tradução da autora*).

política de afirmação cultural. Em muitos casos, como o de Antónia, traduzir suas ideias para o francês ou o inglês é mais natural do que fazê-lo para o português, uma língua associada a outras temporalidades, outras formas de poder e outras histórias, muitas vezes, dolorosas.

Como observa Antónia, "o povo cabo-verdiano nasceu marcado para a migração", sugerindo que mesmo após o fim da escravidão, o impulso migratório persiste, agora como estratégia coletiva de sobrevivência e ascensão. Ao longo das entrevistas e observações de campo, ficou claro o sentimento de orgulho identitário que essas mulheres carregam: mais que um simples rótulo, "ser cabo-verdiano" configura uma experiência afetiva, atravessada por memórias familiares, heranças culturais (música, culinária, festividades) e pelo desejo de representar Cabo Verde, tornando-se uma espécie de "embaixadora" de sua cultura.

Todavia, essa mesma pluralidade – mestiçagem, diáspora, diferenças insulares – gera divergências sobre o que, afinal, define quem é ou não cabo-verdiano. Questões como "somos africanos ou somos algo à parte?" emergem nas falas e expõem tensões tanto herdadas do passado colonial quanto atualizadas no presente, onde a *Internet* e as redes sociais se revelam palco de intensas (re)construções identitárias. Nesse sentido, as interlocutoras articulam diferentes camadas de pertencimento: para algumas, ser cabo-verdiana remete à ancestralidade familiar; para outras, envolve o contato com a música, a culinária, o idioma ou memórias de avós; e há também quem se perceba negra/africana, sobretudo em virtude de experiências de racismo vividas em Portugal, França ou Estados Unidos.

Esse amplo espectro de vozes reforça a ideia de que a cabo-verdianidade, assim como outras identidades diaspóricas, constitui um processo contínuo de negociação (Hall, 1990) que se manifesta de modos diversos em cada biografia e ganha força na interação coletiva, potencializada pelas tecnologias digitais. É justamente nesse mosaico de vozes, tantas vezes silenciadas pela história oficial, que se torna possível compreender a complexidade de ser cabo-verdiana(o).

A recorrência desse tema nas entrevistas – opondo-se ou contrapondo-se à afirmação da africanidade – demonstra como a cabo-verdianidade se estrutura em meio a ambivalências e contradições. Se, por um lado, há um orgulho de ser "um povo que sempre esteve em movimento" e que se orgulha de sua resiliência; por outro, persiste a herança de um passado colonial que incentiva a "aspiração" europeia em detrimento de uma identificação plena com a negritude ou a africanidade.

Nesse sentido, a "cabo-verdianidade" manifesta-se simultaneamente como pertencimento cultural e como lugar de conflitos identitários, onde surgem classificações que valorizam determinados tons de pele ou determinadas ilhas em detrimento de outras. A análise

dos depoimentos apresentados nos ajuda a entender a multiplicidade de elementos que compõem a identidade cabo-verdiana, bem como as contradições que permeiam tal identidade: as rotas da mobilidade geográfica e as raízes onde “se enterra o umbigo” (Elisa); o orgulho da herança crioula e a negação parcial da africanidade; a exaltação de um passado em comum e a estratificação interna com base numa antinegitude à cabo-verdiana.

CAPÍTULO 4 – “O TERMO É GUERRA”: ENTRE CONFLITOS, REPUTAÇÃO E PERTENCIMENTO

A *Internet* não é neutra nem desconectada da vida cotidiana. Como pontua Christine Hine (2015), os corpos que a acessam o fazem a partir de posições sociais específicas, e suas experiências *online* são atravessadas por histórias, relações e condições materiais diversas. O engajamento com essa tecnologia, portanto, não representa uma fuga da realidade, mas uma extensão dela.

Isso se evidencia no modo como as pessoas recorrem à *Internet* justamente para tentar entender melhor o que vivem, para elaborar sentimentos, reorganizar memórias ou buscar novas formas de se localizar no mundo. Nesse processo, não apenas projetam na *Internet* aquilo que já carregam, mas também se deixam afetar pelas conexões, imagens e discursos que encontram.

Por sua popularidade, seu alcance, sua velocidade de propagação e sua capacidade de contornar barreiras geográficas, sociais e institucionais, as redes sociais assumem um papel singular: funcionam simultaneamente como ferramentas de mediação, espaços de (re)construção de sentido e agentes que interferem ativamente na circulação e nos efeitos do que é compartilhado⁷⁸.

I think social media is helping, like, just the exposure to back at home helps a lot already. I think with social media and stuff you're seeing Cabo Verde more everywhere. So I think it's helping people to have a little more pride of being Cabo Verdean. And Cabo Verdeans are being recognized internationally in many areas, right? Soccer, politics, music, designers... So I think people are seeing more Cabo Verdean promotions. So I think that helped them identify more, or want to look for more, or “I need to go back”, you know, not go back, but “I need to go visit my parents' or grandparents' country to, like, sort of figure out my identity”. I think that has opened up doors, for sure.

Acho que as redes sociais estão ajudando, tipo, só a exposição em casa já ajuda bastante. Acho que com as redes sociais e outras coisas, você está vendo Cabo Verde mais em todos os lugares. Então, acho que está ajudando as pessoas a terem um pouco mais de orgulho de ser cabo-verdiano. E os cabo-verdianos estão sendo reconhecidos internacionalmente em muitas áreas, certo? Futebol, política, música, designers... Então, acho que as pessoas estão vendo mais promoções cabo-verdianas. Então, acho que isso as ajudou a se identificar mais, ou a querer procurar mais, ou “preciso voltar”, sabe, não voltar, mas “preciso visitar o país dos meus pais ou avós para, tipo, descobrir minha identidade”. Acho que isso abriu portas, com certeza. (Gisele, 2024, entrevista, *tradução da autora*).

Por meio do contato, do ouvir, ver, ler, conversar e debater, que as pessoas podem revisar aquilo que acreditavam saber sobre Cabo Verde. Se, durante muito tempo, os descendentes de emigrantes cabo-verdianos cresceram ouvindo histórias de um país marcado pela pobreza,

⁷⁸ Por *agência*, como desenvolvi no Capítulo 1 deste trabalho, me refiro, por exemplo, ao fato de que, uma vez publicado, o conteúdo deixa de estar sob controle exclusivo de quem o produziu: pode ser apropriado, reinterpretado, ressignificado ou desviado de seus objetivos iniciais. Ou seja, nesse caso, compreende-se que é também nesse deslocamento – entre a intenção e o efeito – que as redes exercem sua agência.

sofrimento e abandono, hoje podem formar novas percepções a partir de conteúdos disponíveis nas redes sociais. Ali circulam imagens, músicas, discussões, piadas, *lives* e produções que mostram outras facetas do arquipélago e das comunidades na diáspora.

Como resultado dessas conexões, há pessoas que passam a querer aprender o crioulo, conhecer o país, engajar-se nas questões políticas, culturais e sociais da sua origem, e isso pode acontecer independentemente da posição que ocupam em suas trajetórias familiares ou do país onde vivem. Essa oportunidade, contudo, é oriunda do contexto tecnológico contemporâneo, ou seja, como apontado ao longo das entrevistas conduzidas, gerações anteriores, no geral, não puderam usufruir de todo esse contato.

É comum que as gerações anteriores a popularização desses debates, que hoje se disseminam com facilidade e velocidade através das tecnologias digitais de comunicação, carreguem experiências marcadas pelo silêncio, pela desvalorização e pela negação, não apenas do crioulo, mas de diversas características culturais que remetem a africanidade cabo-verdiana. Para as minhas interlocutoras, essa situação alude ao que elas chamam de feridas e heranças do trauma colonial, manifestando-se na forma de tabus, complexos ou “karmas” transmitidos ao longo do tempo.

Por outro lado, suas falas também revelam a crença de que essas marcas estão em processo de contínua transformação a cada geração que passa: quanto mais se fala, mais se cura, mais se ressignifica. Nesse processo, o primeiro passo é sempre o diálogo. Como propõe Venâncio (2024), inspirado por Mbembe (2020), é no contato – e não no isolamento – que o “contrafeitiço” da antinegitude à cabo-verdiana pode ser lançado.

Ou seja, é na convivência e no encontro com o outro que emergem possibilidades de crítica, reflexão e transformação. Se antes esse contato ocorria nas praças, escolas ou mercados, hoje ele também se dá nas redes sociais. Esses espaços digitais, longe de serem apenas locais de entretenimento, tornam-se arenas de disputa simbólica, onde identidades são afirmadas, memórias são reconstruídas e práticas coloniais podem ser desafiadas.

Foi no contexto de isolamento social imposto pela pandemia de COVID-19 que as interlocutoras desta pesquisa passaram a intencionalmente utilizar as redes sociais como ferramenta de criação, espaço de representação e meio para promover diálogos. Como observado, o distanciamento físico intensificou também a busca por outras possíveis formas de conexão e pertencimento, o que fez com que essas plataformas digitais assumissem um papel ainda mais central na vida cotidiana, especialmente entre cabo-verdianas na diáspora.

Nesse caso específico, no entanto, é importante destacar que suas sociabilidades já eram, historicamente, atravessadas por diferentes formas de mediação tecnológica. Dada a

centralidade da migração na configuração social do país e da diáspora como extensão cotidiana da vida cabo-verdiana, o uso de tecnologias de comunicação à distância sempre foi fundamental. Como mostram Lobo (2014), Defreyne (2016), muito antes das redes sociais, já havia um esforço coletivo e constante para manter laços, circular informações e sustentar vínculos afetivos entre o arquipélago e sua diáspora, como, por exemplo por meio de remessas, cartas, visitas, ligações, encomendas, bidões e outros modos de presença mediados.

Esses fluxos não garantem apenas apoio material, mas também funcionam como expressões de lembrança, afeto, cuidado e compromisso. Como argumenta Lobo (2014), a ausência de envio, ou o envio de algo considerado inadequado, pode ser interpretado como ingratidão ou descaso. À esse cenário, Defreyne (2016) agrega com a articulação de como cada encomenda envolve uma expectativa mútua, que vai além das obrigações de dar, receber e retribuir: quem envia teme errar, e quem recebe atribui valor não apenas ao conteúdo, mas à forma como ele é apresentado. Um item novo, de difícil aquisição no arquipélago, ou ainda com etiqueta, por exemplo, pode reforçar aquela relação, visto que é valorizada por quem o recebe também como sinal de consideração e esmero do remetente.

As autoras argumentam que essas trocas compõem um sistema moral que estrutura as relações familiares transnacionais. Assim, a falha em alguma dessas etapas, como não responder a uma encomenda ou não cumprir um envio prometido é compreendida como dívida, afetando diretamente a confiança e a estabilidade do vínculo. Nesse sentido, Lobo verifica que não é a distância física que fragiliza os laços, mas a interrupção, ou inadequação, das práticas que os mantêm ativos. A circulação desses objetos, portanto, não apenas expressa o afeto, mas o produz e o regula, inclusive no que tange o “fazer família” em contextos migratórios.

Com o tempo, essas mediações passaram a se combinar com tecnologias digitais emergentes, que não substituem esse modelo previamente estruturado, mas o atualizam. A presença digital, portanto, não representa uma ruptura, mas uma continuidade dessas formas de estar junto, mesmo estando longe, que são parte constitutiva da experiência cabo-verdiana.

Segundo as interlocutoras desta pesquisa, o que mudou, no contexto da pandemia, foi a forma como essas plataformas passaram a ser percebidas e ocupadas por elas. Mais do que acompanhar a vida de amigos, familiares e conhecidos espalhados pelo mundo, elas começaram a produzir conteúdos próprios, engajar-se em debates públicos e experimentar maneiras de narrar suas vivências de forma mais ativa. Essa atuação, situada entre múltiplos contextos, ecoa o que Glick Schiller, Basch e Blanc-Szanton (1992, 1995) definem como característica dos transmigrantes: sujeitos que constroem campos sociais transnacionais ao manter e produzir conexões sociais, simbólicas e políticas de forma simultânea em diferentes locais.

Nesse sentido, o tempo prolongado de isolamento, os sentimentos de deslocamento, e as lacunas percebidas nos conteúdos disponíveis serviram como catalisadores para essa mudança. Helena, por exemplo, ao refletir sobre o uso das redes durante e após esse período, destaca seu papel no fortalecimento de laços comunitários, especialmente entre pessoas da diáspora. Para ela, “a rede social acaba por ser um mecanismo para as pessoas sentirem-se parte da comunidade”, reforçando a função dessas plataformas como dispositivos de pertencimento e circulação de sentidos.

Bom, não sei os números, mas certamente houve um aumento de utilização nas redes sociais, não é? Durante a pandemia, porque as pessoas, pronto, era basicamente a única forma de conectar-se e manter-se conectado com as pessoas, por causa das restrições todas. E, a nível da comunidade migratória, também acho que, pronto, foi a pandemia e, pronto, até agora é uma pós-pandemia, não é? Vivemos num contexto onde a questão da comunidade e belonging, não é? É muito importante para as pessoas e a rede social acaba por ser um mecanismo para as pessoas sentirem-se parte da comunidade e conhecerem mais pessoas que fazem parte da comunidade, não é? É parte dos benefícios e do que vem do positivo das redes sociais. Tem os negativos, mas pronto, é por parte, não é? (Helena, 2024, entrevista).

Beatriz, por exemplo, narra que seu primeiro contato com produção de conteúdo digital aconteceu quando vivia na América Central. Em um contexto de isolamento e sem acesso a um mercado de trabalho formal, encontrou nas redes uma forma de conexão, pertencimento e criação de oportunidades. Começou a participar de páginas como a “Nos é Kriola”, onde compartilhava suas experiências com a cultura local, e acabou sendo convidada por outras páginas para produzir conteúdos.

Como ela mesma diz, “as redes sociais me deram uma desculpa pra sair de casa, conhecer o país, e me conectar com os cabo-verdianos mesmo estando fora”. O impulso inicial, pessoal e íntimo, deu lugar a uma prática contínua de aproximação simbólica com Cabo Verde, especialmente por meio da língua e experiências culturais comuns à muitos cabo-verdianos.

Carolina, por sua vez, começou a produzir vídeos durante a pandemia, impulsionada por amigos e pelo sentimento de desânimo com o trabalho formal. Suas publicações, voltadas ao empoderamento de mulheres cabo-verdianas, ganharam visibilidade rapidamente, e ela se viu inserida em uma nova forma de atuação e conexão com “pessoas como ela”. A pandemia, segundo ela, “levantou uma galera”, e abriu espaço para que muitas mulheres criassem conteúdo voltado à cultura, à beleza, à música, à culinária, e aos debates políticos que atravessam a realidade cabo-verdiana.

Assim, não se trata de afirmar que as redes sociais passaram a existir em suas vidas a partir da pandemia – longe disso. O que aconteceu foi uma ampliação e, analiso, também complexificação do que essas plataformas podiam significar e proporcionar às minhas interlocutoras. Elas passaram, então, a participar de novos modos de relação e engajamento ao

redor de disputas simbólicas históricas, que não se limitava a participação da vida social de seus entes, amigos e familiares, mas que buscava também intervir, representar, provocar e construir. Ali, mesmo trajetórias distintas se entrelaçam a partir do desejo comum de afirmar – e reinventar – a cabo-verdianidade.

Foi nesse processo de ampliação dos usos das redes que muitas delas se depararam com uma lacuna: a ausência de conteúdos feitos por elas, sobre elas, para elas. A falta de representatividade que Carolina, por exemplo, percebia nas redes sociais foi precisamente o que a impulsionou a ocupar esse espaço. “É muito gostoso ouvir o kriolu, ouvir o nosso povo falando, sabe? É diferente. É muito forte”, afirmou, ressaltando o quanto essas presenças são significativas. Para Carolina, criar em crioulo, falar com e para outras kriolas, mostrar rostos, gestos e elementos culturais compartilhadas por mulheres como ela é uma forma não só de se conectar com Cabo Verde, mas de afirmar que essas vozes e experiências importam, especialmente diante da ausência e do apagamento que observava nas mídias digitais.

Antónia também começou a criar conteúdo a partir de uma percepção semelhante, porém, no seu caso, voltada para produções que unissem uma estética visual cuidadosa com referências à cultura cabo-verdiana. Acostumada a consumir conteúdos de criadoras europeias, sentia falta de ver “o toque cabo-verdiano” em materiais bem-produzidos, com linguagem visual sofisticada.

Eu decidi porque eu não encontrei conteúdo que realmente tivesse uma mistura de aesthetic, mas também o toque cabo-verdiano. Eu sempre via conteúdos aesthetic da Europa, de fora assim. E porque o conteúdo que eu estava vendo sobre Cabo Verde não tinha esse aspecto aesthetic que eu queria criar. (Antónia, 2024, entrevista).

Já Diana, afirma que sempre soube que queria impactar positivamente sua comunidade, e encontrou nas redes sociais uma forma poderosa para abordar e discutir temas que considera historicamente silenciados na sociedade cabo-verdiana.

E durante a pandemia, toda gente usava as redes sociais para tudo, pra tutorial de todas as coisas, cabelo, pra make up, tudo. E foi aí que eu percebi que quase não tinha conteúdos feitos por mulheres cabo-verdianas que são pertinentes para nós. Que ninguém fala. O que aparecia era sempre o mesmo, e quando era sobre kriolas, era quase sempre com mulheres da pele clara, olhos claros, super discriminatório e que não representa toda a gente. Então, comecei a usar as minhas redes pra falar coisas que ninguém fala na sociedade cabo-verdiana. [...] Meu primeiro vídeo foi sobre uma família que sofreu racismo em Portugal e que ninguém comentou e eu fui lá e falei. Depois, veio aquele vídeo da live com o rapaz cabo-verdiano dizendo pra moça que ela era feia, que preferia as cabo-verdianas mais brancas... aquilo mexeu comigo, e eu falei. E foi esse vídeo que viralizou minha página e eu comecei a falar coisas que ninguém fala. (Diana, 2024, entrevista).

A fala de Diana sugere que sua participação ativa nas redes sociais está relacionada à percepção de uma escassez de conteúdos verdadeiramente relevantes para mulheres cabo-verdianas. Ao identificar essa lacuna, ela mobiliza sua presença digital como ferramenta de

contestação e espaço de debate e questionamentos, e, assim, abre caminhos para que atue como agente de transformações nas formas de pensar e representar experiências krielas. Falar sobre temas que “ninguém fala” torna-se, assim, um gesto político e afetivo voltado a ocupar esse espaço e criar representações autênticas.

Essa prática de nomear e tornar públicas certas experiências está diretamente relacionada, segundo a própria Diana, com a forma em que ela escolhe enfrentar o modo como a sociedade cabo-verdiana lida tradicionalmente com temas considerados sensíveis, ou “tabus”. Ela atribui esse silenciamento a um conservadorismo social enraizado, que contribui para a manutenção de uma cultura do não-dito:

Porque a sociedade cabo-verdiana é... Cabo Verde é um país que é católico, não é? Então, há muita coisa que é varrida para debaixo do tapete, há muita coisa que socialmente não é bem-vista, há muita coisa que não tá certo. Mas há muita coisa que acontece e que ninguém fala e que impacta nós, as mulheres cabo-verdianas, não é? Então, eu comecei a fazer vídeos... eu falava nos meus stories e, enfim, tinha muito engajamento e tal. (Diana, 2024, entrevista).

Ao afirmar que “há muita coisa que é varrida para debaixo do tapete”, Diana aponta para uma lógica coletiva de negação e ocultamento que se manifesta tanto nas relações privadas quanto na construção do espaço público. Essa percepção também apareceu com força nas discussões ao longo da *Poderosa Conference* e nas falas de outras interlocutoras da pesquisa, revelando uma avaliação compartilhada: a sociedade cabo-verdiana tende a silenciar temas incômodos, apontados como “tabus” – como racismo e antinegitude, ou o que elas identificam como colorismo, violência de gênero, direitos da criança e do adolescente, saúde mental e padrões de beleza – mesmo quando esses temas estruturam de forma concreta a vida de seus representantes⁷⁹.

Em seu estudo com cabo-verdianas residentes na região da Nova Inglaterra, EUA, Gordon (2024) investigou como suas interlocutoras vivenciam e articulam questões relacionadas à negritude, feminilidade e resistência no contexto familiar⁸⁰. Segundo a autora, por meio de entrevistas qualitativas, a pesquisa ofereceu um espaço de escuta e reflexão crítica sobre as vivências, experiências familiares e identidades de suas interlocutoras, temas que muitas vezes permanecem silenciados na comunidade. A partir dessas conversas, identificou quatro eixos centrais que atravessam suas experiências: papéis e expectativas de gênero,

⁷⁹ Como aponta Lobo (2022), diversos cientistas sociais têm se dedicado a enfrentar esses temas e quebrar os silêncios a eles atribuídos. Dentre elas(es), evidencio: José C. dos Anjos, 2005; Anjos e Eufêmia Rocha, 2022; Carmelita Silva, 2021, 2022; Celeste Fortes, 2013; Challinor, 2017; Justino, 2022; Eufêmia Rocha, 2017; Laurent, 2018; Lima-Neves, 2015; Lobo, 2016, 2020, 2022, 2024; Miranda, 2016; Maria Ivone Monteiro, 2016; Maria Anilda Martins da Veiga, 2016; Manuela Furtado e Anjos, 2016; Massart, 2013; Rodrigues, 2007; Venâncio, 2024.

⁸⁰ Sua pergunta de pesquisa, como informado pela autora era: “How do Cabo Verdean women navigate Blackness, womanhood, and resistance in and beyond the family unit?” (Gordon, 2024, p. 126).

construção da feminilidade, vivência da negritude e políticas de respeitabilidade e desejabilidade⁸¹.

No que tange a construção da feminilidade, mais especificamente o que a autora chama “womanhood”, Gordon identificou que ser mulher em uma família cabo-verdiana frequentemente significa ter que lidar com uma série de desafios impostos por dinâmicas patriarcais e hierarquias familiares rígidas. A crença de que os homens ocupam posições de poder em relação às mulheres, cria um ambiente onde desigualdades são naturalizadas e formas sutis e explícitas de violência são toleradas sob o disfarce do “normal”. Muitas dessas, não se restringem ao físico, mas incluem também o simbólico e emocional, como insultos, cobranças e a imposição de duplos padrões de comportamento, nos quais homens gozam de maior liberdade enquanto as mulheres são constantemente vigiadas e criticadas.

Esse contexto é reforçado por um dispositivo cultural conhecido como “code of silence”⁸², ou “código de silêncio”. Ao abordar a temática de violência por parceiros íntimos (IPV) entre cabo-verdianos nos EUA, Dawna M. Thomas (2018) o descreve como uma espécie de pacto coletivo que impede especialmente mulheres, mas também homens cabo-verdianos de denunciarem ou questionarem abertamente problemas internos de sua comunidade. Assim, esse silêncio imposto pressiona muitas mulheres a “não falar”, a “aguentar caladas” problemas relacionados a violência familiar, machismo e outros assuntos vistos como domésticos, pois torná-los público seria motivo de vergonha para sua família e comunidade.

Segundo Gordon (2024), várias participantes de sua pesquisa relataram que o momento de suas entrevistas teria sido a primeira vez em que se sentiram à vontade para compartilhar e refletir sobre situações de abuso ou injustiça que enfrentaram dentro de suas próprias casas. Muitas também disseram que, ao se manifestarem nas redes sociais, chegaram a ser repreendidas por parentes homens. Ainda assim, para elas, a possibilidade de usar a própria voz, mesmo que isso gere desconforto em figuras masculinas da família, é um passo importante na construção de autonomia e no enfrentamento das violências cotidianas que atravessam sua “womanhood”.

Como relataram algumas participantes, “nós, cabo-verdianos, somos pessoas reservadas.” O rígido código de silêncio em torno da violência por parceiro íntimo, do estupro e de outras formas de abuso foi compreendido como um subproduto do domínio colonial, de crenças religiosas profundamente enraizadas e de práticas culturais centradas no patriarcado, em que os homens dominam e as mulheres devem

⁸¹ “I consolidated my findings into four themes: 1) Gender Roles and Gendered Expectations, 2) Womanhood, 3) Blackness, and 4) Desirability and Respectability Politics”. (Gordon, 2024, p. 129).

⁸² “Additionally, the long history of oppression in Cape Verde and the United States trickles down to a code of silence among women and a lack of trust of outsiders on most family issues, particularly IPV.” (Thomas, 2018, p. 67).

seguí-los, aconteça o que acontecer. Na verdade, muitas mulheres disseram que participar deste estudo representava um risco para elas justamente por romper esse código. O silêncio era percebido como parte da cultura, e quebrá-lo era entendido como uma transgressão cultural. Em geral, as participantes compartilharam experiências marcadas por sentimentos de vergonha, constrangimento e desesperança, todos elementos que reforçam esse pacto de silêncio. [...] “Minha família em Cabo Verde e nos EUA ficaria sabendo”, disseram algumas. E, para muitas mulheres, o constrangimento seria grande demais. Outras participantes comentaram que, de várias formas, “você simplesmente sabe que sua família vai falar de você, vai querer saber o que você fez de errado pra fazer seu marido te machucar.”⁸³ (Thomas, 2018, p. 80, *tradução da autora*).

O medo da fofoca, ou melhor, a certeza de que “toda a gente vai saber”, aparece como mais um elemento que reforça o “código do silêncio” entre mulheres cabo-verdianas, especialmente em casos de violência por parceiros íntimos (IPV). Segundo a autora, esse fator se torna ainda mais intenso no contexto da diáspora nos EUA, onde, além das barreiras institucionais já enfrentadas, pesam também o receio de não serem amparadas pelas autoridades locais, o medo de retaliações, a insegurança em relação à documentação migratória, e o temor de ver sua vida privada exposta publicamente. Em comunidades marcadas por redes solidariedade e pela circulação de rumores (Lobo, 2012), a expectativa de que sua situação se tornaria assunto entre conhecidos, inclusive atravessando o oceano, é motivo de vergonha para muitas, não apenas por si mesmas, mas também por como isso refletiria na imagem de sua família.

Soma-se a isso uma preocupação específica do contexto migratório: o receio de que denúncias contribuam para reforçar imagens negativas sobre Cabo Verde e seu povo diante da sociedade estadunidense. Para algumas mulheres, registrar uma ocorrência ou participar de estatísticas sobre violência significaria, expor sua cultura a um julgamento externo e internacional, contribuindo para um discurso que poderia prejudicar tanto a reputação de sua comunidade quanto o próprio acolhimento de cabo-verdianos em fluxos migratórios futuros.

Dessa forma, compreende-se como silêncio pode se disfarçar de proteção – não apenas para si mesma, para sua reputação e a de sua família, mas como também para a comunidade como um todo. Ao analisar a relação entre diferentes modalidades de silêncio e ocultamentos

⁸³ Trecho original: As participants noted “we Cape Verdeans are private people.” The strict code of silence about IPV, rape, and other forms of abuse was understood as a byproduct of colonial rule, deep religious beliefs and cultural practices that are centered in patriarchy, where men dominate and women should follow men no matter what happens. In fact, many women suggested that participating in this study was risky for them because it broke the code. The code of silence was perceived as being a part of the culture and breaking the code went against the culture. In general participants shared a range of experiences that included a combination of shame, embarrassment, and hopelessness, all of which contributed to the code of silence. [...] “my family in Cape Verde and in the U.S. would know,” and for many women, the embarrassment is too much. Other participants suggested in many ways, “you just know that your family would talk about you and what did you do wrong to make your husband hurt you.” (Thomas, 2018, p. 80).

culturais com a fome e a vulnerabilidade alimentar em Cabo Verde, Rodrigues (2008) afirma que o silêncio precisa ser compreendido em articulação com as políticas coloniais e pós-coloniais. Para a autora, mesmo após as transformações políticas, os códigos culturais baseados na diferenciação de classe, nas noções de honra e vergonha e no princípio do sacrifício continuam a ligar passado e presente, restringindo o sofrimento ao espaço privado e permitindo a continuidade do silêncio.

Apesar das transformações políticas, os códigos culturais de diferenciação de classes, honra e vergonha, bem como o *sakrifisiu*, continuam a unir o passado ao presente, permitindo a circunscrição das necessidades alimentares ao domínio privado e, em última análise, facilitando a replicação do silêncio. [...] Para aqueles que sobreviveram à fome, o silêncio e o esquecimento tornaram-se uma necessidade existencial irreversivelmente entrelaçada com a estratificação social colonial, a inaptidão colonial e a censura política (particularmente de 1930 a 1975). Pode-se argumentar que a fome e a amnésia social frequentemente andavam de mãos dadas.⁸⁴ (Rodrigues, 2008, p. 349 e 357, *tradução da autora*).

Assim como no contexto analisado pela autora, no que diz respeito às violências que ainda hoje atingem mulheres crioulas, inclusive dentro de suas próprias casas e nas mãos de membros de suas famílias, a cultura ou o código do silêncio continua a ser tanto uma consequência de fenômenos sociais antigos, amplos, e complexos, como uma causa em si mesmo. Como pontua Barbosa (2016), a violência sexual é um fenômeno complexo, marcado pela covardia, silêncio e medo (p. 45), sendo, todavia, as possíveis denúncias silenciadas em nome da ordem e da honra da família. Apesar de dissimulações, o silêncio nunca protege, mas, pelo contrário, ele alimenta a violência que busca calar.

Meus silêncios não me protegeram. Seu silêncio não a protegerá. Mas para cada palavra verdadeira dita, para cada tentativa que fiz de expressar aquelas verdades que ainda busco, entrei em contato com outras mulheres enquanto examinávamos as palavras para que se encaixassem em um mundo em que todas acreditávamos, superando nossas diferenças. E foi a preocupação e o cuidado de todas essas mulheres que me deram força e me permitiram escrutinar os aspectos essenciais da minha vida.⁸⁵ (Lorde, 2012 [1978], p. 41, *tradução da autora*).

A luz da reflexão proposta por Lorde, é possível compreender a motivação que impulsionou Diana, e outras mulheres com quem dialoguei, a ocupar o espaço virtual: criaram

⁸⁴ Texto original: Despite political transformations, the cultural codes of class differentiation, honor and shame, as well as *sakrifisiu* continue to bridge the past with the present allowing for the circumscription of food needs to the private domain and ultimately facilitating the replication of silence. [...] For those who survived amidst famine, silence and forgetting became an existential necessity irreversibly intertwined with colonial social stratification, colonial inaptitude, and political censorship (particularly from 1930 to 1975). Arguably, famines and social amnesia often went hand in hand. (Rodrigues, 2008, p. 349 e 357).

⁸⁵ Texto original: My silences had not protected me. Your silence will not protect you. But for every real word spoken, for every attempt I had ever made to speak those truths for which I am still seeking, I had made contact with other women while we examined the words to fit a world in which we all believed, bridging our differences. And it was the concern and caring of all those women which gave me strength and enabled me to scrutinize the essentials of my living. (Lorde, 2012, p. 41)

perfis, produziram vídeos, participaram de *lives* e passaram a compartilhar suas perspectivas, histórias e experiências. Em vez de permanecerem sofrendo caladas e “dignamente” (Lobo, 2022), decidiram tornar-se a voz que sentiam falta de ouvir; um gesto de transformação de condutas moralmente aceitas e esperadas, e também de cuidado com outras que, como elas, precisavam saber que não estavam sozinhas.

Compreende-se, assim, como “falar” passa a ser um ato de empoderamento, uma forma de expor dores comuns e provocar reflexões que podem, pouco a pouco, gerar mudanças concretas. No prefácio do livro *"Talking Back: thinking feminist, thinking Black"*, bell hooks relembra o poema *"A Litany for Survival"*, de Audre Lorde, no qual a autora afirma que o silêncio não salvará as mulheres exploradas e oprimidas, e que ultrapassar o medo para falar é um gesto necessário de resistência. Lorde escreve que o medo nos acompanha mesmo quando calamos, e que, por isso, é melhor falar. Ao ecoar esse chamado, hooks enfatiza que incentivar mulheres a contarem suas histórias foi uma das dimensões mais transformadoras do movimento feminista, e continua sendo.

Talking Back foi e continua sendo uma obra que incentiva os leitores a encontrar e/ou celebrar a expressão, especialmente entre pessoas de grupos explorados e oprimidos que lutam para romper o silêncio. Encontrar nossa voz e usá-la, especialmente em atos de rebelião crítica e resistência, superando o medo, continua sendo uma das maneiras mais poderosas pelas quais o pensamento e a prática feministas transformam a vida.⁸⁶ (bell hooks, 2015, p. xi), *tradução da autora*).

Assim, inspiradas por suas próprias vivências enquanto kriolas – mulheres e caboverdianas – elas passaram a falar publicamente sobre temas comumente normalizados, como violência, saúde mental, sexualidade e os desafios da maternidade, criando espaços de conversa que antes eram mais restritos. Suas postagens não têm, necessariamente, o objetivo de representar todas as kriolas, mas partem de experiências particulares que encontram eco entre outras mulheres que vivem questões parecidas, ainda que em contextos distintos. Algumas respostas vêm em forma de comentários, mensagens privadas ou partilhas, formando redes afetivas e pontes de identificação que atravessam cidades, países e gerações.

Nesse sentido, quando Diana insiste em “falar do que ninguém fala”, além de perturbar a ordem vigente, é um ato de “talk back”. A partir desse movimento intencional de tomar a palavra, elas produzem suas próprias narrativas, reivindicam o direito de falar sobre si mesmas, em seus próprios termos e a partir de seus lugares e vivências. Como propõe bell hooks (2015),

⁸⁶ Texto original: Talking Back has been and continues to be a work that encourages readers to find and/or celebrate coming to voice, especially folks from exploited and oppressed groups who struggle with breaking silences. Finding our voice and using it, especially in acts of critical rebellion and resistance, pushing past fear, continues to be one of the most powerful ways feminist thinking and practice changes life. (bell hooks, 2015, p. xi).

encontrar uma voz é parte fundamental da luta por libertação: é ao falar, e não ao permanecer como objeto do discurso alheio, que os sujeitos oprimidos iniciam o processo de transformação⁸⁷.

Por isso, quando essas mulheres – muitas delas vivendo fora do arquipélago – usam as redes sociais para provocar reflexões, compartilhar vivências e questionar práticas enraizadas no cotidiano cabo-verdiano e naturalizadas pela “tradição”, suas ações não devem ser confundidas com uma ruptura ou negação da cultura à qual pertencem. Muito pelo contrário, elas reafirmam sua essência.

I think being able to get out of our comfort zone [thru immigration] will definitely have us be a little bit more critical about our identity, and immigration has, I think, definitely had that role when it comes to Cabo Verdeans, finding themselves or defining who they are as Cabo Verdeans, and how do they break those barriers and those taboos as well.

Acho que ser capaz de sair da nossa zona de conforto [por meio da imigração] definitivamente nos fará ser um pouco mais críticos sobre nossa identidade, e a imigração, eu acho, definitivamente teve esse papel quando se trata de cabo-verdianos, descobrindo a si mesmos ou definindo quem eles são como cabo-verdianos, e como eles quebram essas barreiras e esses tabus também. (Gisele, 2024, entrevista, *tradução da autora*).

A cultura cabo-verdiana, como discutido ao longo deste trabalho, é caracterizada pela multiplicidade, como resultado do encontro de diferentes matrizes africanas com europeus, de experiências forjadas no contexto da escravização, e das movimentações contínuas de sua população, tanto no próprio país como na diáspora espalhada pelo mundo. Essa história de contato constante com outras culturas, línguas, práticas e valores é frequentemente descrita como um dos pilares da cabo-verdianidade, marcada pela capacidade de reelaborar, adaptar e transformar-se a partir de tantos encontros.

Os questionamentos e incentivos a mudanças de comportamento não são alheios nem externos ao povo cabo-verdiano, mas nascem de um lugar de envolvimento e reconhecimento, ou seja, falam a partir “de dentro”, a partir de uma escuta atenta ao seu entorno e de um compromisso afetivo com suas comunidades. São movimentos que emergem de cabo-verdianas que, a partir de vivências marcadas pelo trânsito entre contextos e referências culturais diversas, refletem criticamente sobre sua própria cultura e se mobilizam para transformá-la.

Nossas vozes merecem ser ouvidas, e nossas experiências são válidas. Ao compartilhar nossas narrativas e desafiar o status quo, podemos inspirar mudanças e criar uma sociedade mais inclusiva e equitativa para as futuras gerações de mulheres Kriola. A jornada de autodescoberta e cura como mulher Kriola exige coragem,

⁸⁷ We talked about the way in which every liberatory struggle initiated by groups of people who have been seen as objects begins with a revolutionary process wherein they assert that they are subjects. It is this process that Paulo Freire stresses: “we cannot enter the struggle as objects in order later to become subjects.” Oppressed people resist by identifying themselves as subjects, by defining their reality, shaping their new identity, naming their history, telling their story. (bell hooks, 2015, p. 43)

resiliência e comunidade. É por meio do reconhecimento e da aceitação de nossas identidades, tanto como indivíduos quanto como parte de um coletivo, que podemos redefinir o sucesso em nossos próprios termos. Juntas, podemos nos libertar das limitações que nos são impostas e abrir caminho para um futuro em que as mulheres Kriola prosperem e se destaquem em todos os aspectos da vida.⁸⁸ (Tavares, 2024a, p. 71, *tradução da autora*).

Portanto, as tentativas de intervenção trazidas por discussões nas redes sociais ou por experiências no exterior, a partir de discursos feministas, antirracistas e de saúde mental, não significam uma ameaça à cultura nacional ou a “perda de seus valores tradicionais”, mas uma de suas expressões mais autênticas. A cultura cabo-verdiana nunca foi fixa ou intocável, ela é feita de fluxos, de trocas, de reinvenções constantes, ou seja, ela não se perde quando se transforma – ao contrário, ela se reafirma.

Ademais, ao discutir a complexidade interna da sociedade cabo-verdiana, Lobo (2012) retoma as contribuições de Trajano Filho (2003) para afirmar que a estrutura crioula é, em si, marcada por contradições, ambiguidade e fluidez, sem que isso implique ausência de ordem ou de princípios que a orientem. A partir na análise que desenvolve sobre as famílias em Boa Vista, a autora conclui que tais arranjos não se sustentam sobre bases fixas ou naturais, mas devem ser compreendidos como projetos, ou seja, como resultados de negociações constantes entre seus membros, atravessadas por desafios cotidianos e pela valorização da mobilidade como estratégia de reprodução.

A partir dessa perspectiva, é possível compreender a cabo-verdianidade também como um projeto, em termos muito semelhantes: como produto de articulações históricas entre influências múltiplas que atravessam o arquipélago e dos sentidos atribuídos à circulação como forma de sustentar e atualizar relações sociais. Nesse sentido, essas mulheres kriolas, ao se pronunciarem em busca de “quebrar tabus”, ou “traumas geracionais” de suas sociedades, não representam uma ruptura, mas uma continuação coerente à própria cabo-verdianidade.

Longe de serem simples reprodutoras de conteúdos estrangeiros, são elas que, ao ocuparem esses espaços digitais com suas narrativas, saberes e vivências, reafirmam os sentidos da cultura cabo-verdiana em seus próprios termos. Recusar essas iniciativas em nome de uma ideia estática e idealizada de “tradição” ignora justamente aquilo que a constitui.

⁸⁸ Texto original: Our voices deserve to be heard, and our experiences are valid. By sharing our narratives and challenging the status quo, we can inspire change and create a more inclusive and equitable society for future generations of Kriola women. The journey of self-discovery and healing as a Kriola woman is one that requires courage, resilience, and community. It is through acknowledging and embracing our identities, both as individuals and as part of a collective, that we can redefine success on our own terms. Together, we can break free from the limitations imposed on us and pave the way for a future where Kriola women thrive and excel in all aspects of life. (Tavares, 2024a, p. 71).

I think it [immigration] helped me to see how problematic our Cabo Verdean society is, in terms of, for example, accepting a man, “a man can have all these women”, I don't know if when I was younger I accepted that, but today, I think I have more knowledge to fight against these oppressive systems, especially when it's oppressive against the Cabo Verdean women, talking about feminism, connecting with people like Carolina, like Beatriz, Like Fanny Martins, like Terza Lima-Neves, and be able to say, no, we have to break these generational curses, these generational traumas.

Acho que [a imigração] me ajudou a ver o quão problemática é a nossa sociedade cabo-verdiana, em termos de, por exemplo, aceitar um homem, “um homem pode ter todas essas mulheres”, não sei se quando eu era mais jovem eu aceitava isso, mas hoje, acho que tenho mais conhecimento para lutar contra esses sistemas opressores, especialmente quando são opressores contra as mulheres cabo-verdianas, falando sobre feminismo, conectando-me com pessoas como Carolina, como Beatriz, Fanny Martins, como Terza Lima-Neves, e ser capaz de dizer, não, temos que quebrar essas maldições geracionais, esses traumas geracionais. (Gisele, 2024, entrevista, *tradução da autora*).

Como apontado por Melo (2007), o retorno de emigrantes ao arquipélago, trazendo consigo tecnologias e referências culturais diversas – como os cyber cafés ou os “bidões” carregados de objetos e símbolos de múltiplas partes do mundo –, revela uma dinâmica histórica em que o contato com o exterior é incorporado e ressignificado localmente. Do mesmo modo, quando discursos e práticas circulam pelas redes sociais, provocando debates sobre temas sensíveis, rompendo silêncios e incentivando mudanças, não se trata de uma imposição externa que ameaça uma suposta “pureza cultural”, mas da própria cultura cabo-verdiana em movimento.

Ademais, não são propostas por qualquer grupo: como discutido por diversos autores, são as mulheres que historicamente sustentam os laços familiares, transmitem valores e garantem a continuidade das redes afetivas e sociais dentro e fora do arquipélago (Lima-Neves, 2015). São elas que agora tomam a palavra e protagonizam essas mudanças. Ao romperem silêncios e propor novas leituras sobre o que significa ser cabo-verdiana hoje, elas não apagam a cultura - mas a mantêm viva.

4.1 A casa que nunca chega: narrativas de espera, luta e ressignificação

Nem tudo, porém, se traduz em fortalecimento e acolhimento. Ao mesmo tempo em que as redes sociais têm permitido que mulheres cabo-verdianas na diáspora compartilhem suas experiências e provoquem reflexões, essas mesmas plataformas também operam como espaços de exposição, cobrança e vigilância. Nesse contexto, a fofoca – elemento recorrente nas dinâmicas sociais das comunidades cabo-verdianas – assume um papel ambíguo. Se por um lado conecta pessoas, atualiza laços e permite que mesmo a distância se acompanhe a vida cotidiana “de lá”, por outro, também se apresenta como um obstáculo à livre expressão.

Para muitas das minhas interlocutoras, o medo da fofoca é uma barreira concreta. Estar sujeita ao julgamento coletivo pode desencorajar o ato de se posicionar publicamente, sobretudo quando se trata de temas considerados sensíveis. E mesmo quando esse bloqueio inicial é superado, ainda é preciso coragem para lidar com o que vem depois: os comentários, as distorções, as repercussões, especialmente porque, como já vimos, o conteúdo publicado nas redes sociais escapa ao controle de quem o produziu.

Nas comunidades cabo-verdianas, tanto no arquipélago quanto na diáspora, a fofoca não se resume a um discurso fútil ou moralizante. Ela é, como apontado por Lobo (2012) uma forma legítima de produção e circulação de informação, que organiza dinâmicas sociais e reforça laços, ao mesmo tempo em que vigia, avalia e pune comportamentos considerados desviantes. Em um contexto marcado pela dispersão geográfica e pela valorização da mobilidade, a rede de rumores se mostra especialmente potente, atravessando oceanos e alcançando, com facilidade, os que estão longe.

Como explica a autora sobre a relação entre as cabo-verdianas emigradas na Itália e a manutenção de seus vínculos com o arquipélago, “é por meio dos contatos telefônicos que elas continuam a fazer parte da rede de rumores, essencial na vida cotidiana da ilha [Boa Vista]” (Lobo, 2012, p. 145). Se isso já era verdade com chamadas que custavam muito caro, hoje, com o uso cotidiano e mais acessível das redes sociais, essa rede de rumores se amplia e se acelera.

Para algumas das interlocutoras desta pesquisa, estar envolvida nessas conversas é, inclusive, uma forma de manter vínculos com a comunidade e se sentir parte do coletivo, ainda que à distância. Carolina expressa essa dimensão de pertencimento ao relatar como as redes sociais a mantêm conectada, até mesmo por meio da fofoca:

Ah, música, conexão, fofoca. Isso tudo a gente consegue pelas redes sociais. [...] Eu vou entrar no *Instagram* e eu vou falar alguma coisa, aí eu vou acompanhar alguma fofoca de lá. Então eu acabo ficando muito conectada, às vezes até mesmo só de fofoca, assim. [...] Se lançou, ‘caramba, tu viu o que aconteceu com aquele artista’, ‘o fulano de tal, que não sei o quê’. Aí já sabe, fica nos grupos. [...] Então, tipo, mesmo eu não estando lá, eu fico sabendo das coisas. (Carolina, 2024, entrevista).

Por outro lado, o reconhecimento dessa presença constante desses rumores também carrega um peso. Ao mesmo tempo em que criam laços e atualizam informações, eles também vigiam, julgam e podem expor publicamente quem decide se posicionar. É justamente aí que se revela sua ambivalência: a mesma rede que conecta também controla; a mesma dinâmica que informa também constrange. Assim, ela atravessa as redes sociais como um dispositivo que tanto sustenta a vida coletiva quanto impõe limites à expressão individual.

Mas criar conteúdo não é fácil para cabo-verdianos porque nós temos o mundo inteiro nos julgando e comentando e nós temos esse medo de ser julgados por outras pessoas porque as pessoas falam “oh a filha do Mario está fazendo vídeos *online*” e etc. Então, nós temos esse julgamento comunitário

que eu acho que muitas pessoas, como eu também, têm esse receio de postar conteúdo *online*, então é preciso muita coragem para fazê-lo mesmo. (Antónia, 2024, entrevista).

Em uma sociedade em que, como apontou Diana, ainda se espera que a mulher cabo-verdiana “aguento muita coisa e sustente a família calada”, a simples decisão de falar já implica enfrentar o ruído provocado pelos comentários. No caso das emigrantes, essa exposição ganha contornos ainda mais complexos. Vistas como representantes do “mundo lá fora”, elas ocupam uma posição que mistura prestígio e cobrança: ao mesmo tempo em que são valorizadas por sua capacidade de circular entre contextos, também passam a ser alvo de vigilância e expectativas rigorosas.

Como pontua Lobo (2012), espera-se que tragam novidades, que influenciem positivamente os modos de vestir, falar e se comportar daqueles que permanecem nas ilhas. Nesse processo, suas atuações nas redes sociais se tornam extensões simbólicas de suas presenças físicas, carregando não só suas opiniões, mas também os olhares e julgamentos que recaem sobre elas. Ao mediar valores, estilos e discursos em circulação, muitas vezes se veem no centro de tensões sociais, não apenas por aquilo que dizem, mas por quem são e de onde falam.

Dessa forma, a decisão de se expor nas redes sociais exige coragem – mas essa coragem não se encerra no ato de falar. Mesmo quando superam o medo do julgamento inicial e rompem com o silêncio que as cerca, essas mulheres continuam precisando lidar com as consequências do que colocam em circulação. Como descreve Antónia, o receio de se tornar alvo de comentários da comunidade, de desapontar familiares ou de ser reduzida a estereótipos é constante. Mas, para além disso, há uma dimensão que escapa ao controle individual: uma vez que um conteúdo é publicado, ele deixa de pertencer inteiramente a quem o criou.

É nesse ponto que se evidencia a agência das redes sociais. Não se trata apenas de um meio neutro onde as mensagens são transmitidas de forma linear, mas de um sistema dinâmico, imprevisível, no qual os sentidos são constantemente reapropriados, distorcidos ou amplificados. Ao publicar um vídeo, um texto ou uma opinião, não é possível saber com precisão quem vai acessar, como será interpretado ou em quais circuitos ele vai circular. O conteúdo ganha vida própria. Essa imprevisibilidade, embora permita alcances inesperados e conexões preciosas, também carrega o risco da exposição desmedida e da retaliação pública, especialmente para quem já parte de uma posição historicamente marginalizada.

É o caso das mulheres cabo-verdianas, cuja atuação nas redes sociais costuma ser acompanhada por julgamentos severos e reações desproporcionais, sobretudo quando questionam padrões de comportamento profundamente enraizados. Muitas delas escolhem falar

diretamente para outras mulheres, suas principais ouvintes, aliadas e parceiras de trajetória, não apenas por afinidade, mas pela urgência em romper com dinâmicas percebidas como injustas e exaustivas.

Como apontam algumas autoras (Lobo 2016; Fortes 2015), mesmo em um contexto em que as mulheres ocupam posições centrais na manutenção da vida familiar, essas relações são atravessadas por contradições. Em Cabo Verde, a centralidade feminina coexiste com um sistema que se entende como patriarcal e com a valorização simbólica de um modelo ideal de família nuclear, monogâmica e organizada em torno da figura masculina, ainda que, na prática, essa presença masculina muitas vezes se revele instável ou ausente. Seja por abandono, migração ou negligência, esse contexto coloca sobre as mulheres a responsabilidade quase exclusiva pelo sustento material, emocional e moral da casa.

Como analisa Fortes (2015), essa vivência entre o desejo de ter um “lar de respeito” e o cotidiano de desempenho simultâneo dos papéis de pai e mãe revela a fragilidade das categorias convencionais como “chefe de família” e “mãe solteira”, ao mesmo tempo em que torna evidentes os limites das conexões entre autoridade doméstica e provisão econômica (p. 159). Assim, ainda que a construção de um lar nos moldes patriarcais seja reiterada como objetivo socialmente valorizado, sua efetivação se dá “entre incertezas” e exige das mulheres estratégias contínuas para contornar ausências, resistir a sobrecargas e, muitas vezes, sustentar sozinhas a continuidade dos vínculos familiares e comunitários

Como desenvolvem as autoras (Lobo 2016; Fortes 2015), esse descompasso entre o modelo idealizado e a experiência cotidiana é frequentemente interpretado sob a ótica da desestrutura e da disfuncionalidade. Famílias chefiadas por mulheres, marcadas pela ausência do pai e pela instabilidade econômica, tornam-se alvo de julgamentos sociais que atribuem a elas o insucesso na concretização de um ideal que, estruturalmente, lhes aparece negado. Num sistema patriarcal que tolera ao homem a liberdade de viver uma “vida sab” (Lobo, 2012), com múltiplos relacionamentos e baixa participação na rotina doméstica, a responsabilidade por “consertar” esse suposto desvio recai quase exclusivamente sobre as mulheres.

São elas que precisam criar estratégias para contornar os constrangimentos diários, ao mesmo tempo em que carregam o peso de não conseguir alcançar o sonho de uma família “bonita”, no formato tradicionalmente reconhecido como legítimo. Como aponta Fortes (2015), esse ideal é constantemente adiado, mesmo quando desejado, e a luta por sua realização raramente encontra contrapartida efetiva por parte dos homens (p. 154). Ademais, esse sistema as pressiona a perseverar em busca de um lar que só seria completo com a presença do homem, mesmo que essa presença muitas vezes represente, “uma vida de angústia e sofrimento” (p.

161). Trata-se, portanto, de um ciclo que sobrecarrega emocional e fisicamente aquelas que, paradoxalmente, sustentam as bases da vida familiar e comunitária.

Dado que o recorte da presente pesquisa segue os caminhos, argumentos e “guerras” travadas por kriolas com experiências migratórias em países ocidentais, principalmente nos EUA, Brasil, França e Portugal, e que advocam através de suas redes sociais por aquilo que denominam de “quebrar carmas”, “curar traumas” e “superar tabus”, dar voz à essas mulheres implica em destacar seus anseios pela desvinculação da, ou pela desnaturalização de padrões de gênero impostos violentamente e que são (como explicitado ao longo deste trabalho) reconhecidos por elas como heranças coloniais. Assim, diferentemente das interlocutoras de Fortes (2015b), as mulheres que participaram da criação desta pesquisa não anseiam pela construção de um lar com a presença de um homem que mande, mesmo que ele não contribua ativa e positivamente para ele, inclusive na divisão de tarefas, finanças e responsabilidade com filhos, de maneira a melhorar a situação das mulheres sobrecarregadas.

Dessa forma, enquanto para as interlocutoras de Fortes, apesar do reconhecimento dos traumas vivenciados em suas relações afetivas, “ter um homem dentro de casa é uma garantia de construção de um lar de respeito e principalmente respeitado pelos outros” (Fortes, 2015b, p. 153), entre as mulheres ouvidas nesta pesquisa, tal desejo não se apresenta de forma explícita nem como pauta central. Muito pelo contrário, a presença masculina, “seja da forma que for”, é frequentemente questionada, quando não rejeitada, especialmente nos moldes tradicionais de convivência.

A romantização de todo o esforço de “superação” que ela precisa fazer para sobreviver a esses arranjos é o que causa tanta discussão sobre uma sensação, uma percepção de que há um paradoxo na estrutura social cabo-verdiana, sentido por minhas interlocutoras. O sentimento que emerge em suas falas é de frustração, um sentimento de injustiça.

Assim, as trajetórias vividas ou observadas em suas mães, avós, tias e vizinhas – e, em alguns casos, por elas próprias – tornam-se o motor de um ímpeto coletivo por transformação. A busca pela ressignificação da experiência feminina e pela ruptura de ciclos de sofrimento e silenciamento está diretamente ligada a essa herança afetiva e social. No entanto, a forma como essas vivências são reinterpretadas pelas minhas interlocutoras aponta para novos caminhos de resistência e reinvenção de si.

Eu tenho 32, eu não tenho marido, eu não tenho filho, eu tive numa relação e a relação era uma relação bem típica cabo-verdiana, eu trabalhava mais que meu companheiro, meu companheiro saía, ia beber, gastava dinheiro e eu ia cozinhar, tinha que fazer tudo, então, eu acabei com essa relação e hoje em dia estou sozinha... e... eu estou sendo *portraied* de ser uma... a pessoa rebelde.” (Diana, 2024, entrevista).

O trecho evidencia tanto a persistência de dinâmicas relacionais baseadas na desigualdade de gênero quanto de uma penalização imposta àquelas que decidem romper com essas estruturas. Sua fala reforça a crítica das interlocutoras a esse modelo “tradicional” de relacionamento e à naturalização do sofrimento feminino como prova de força e dignidade de uma “boa mulher”.

No entanto, como argumenta Lobo (2016), é importante considerar o caráter processual das organizações domésticas, que não devem ser entendidas como estruturas fixas, mas como arranjos em constante transformação, moldados pelas experiências cotidianas. Ignorar essa dinamicidade pode levar a interpretações distorcidas, tratando como permanentes formas que, na verdade, representam apenas fases dentro de ciclos mais amplos. Essa perspectiva ajuda a compreender como certas ideias sobre relações afetivas e papéis de gênero se mantêm ao longo do tempo, ainda que em disputa.

Assim como as mulheres ouvidas por Lobo, Diana também reconhece a persistência da narrativa de que o homem cabo-verdiano “um dia vai sossegar” e de que cabe à mulher esperar por esse momento. A autora destaca que as relações conjugais são vividas de maneiras distintas por homens e mulheres, e que, para muitas mulheres, essa diferença se traduz naquilo que suas interlocutoras chamam de “sina da espera”, vinculada à ideia de que a masculinidade possui seus próprios ciclos.

Assim, a aparente instabilidade das relações conjugais cabo-verdianas deve ser compreendida como parte de um processo contínuo, em que os vínculos se desenvolvem e se transformam ao longo do tempo. Dessa forma, há uma tendência para que esses laços se tornem mais estáveis com o avanço da idade dos homens, sendo apenas nas fases posteriores da vida que se consolidariam relações marcadas por maior comprometimento e responsabilidade mútua (Lobo, 2016).

No entanto, para Diana e outras interlocutoras desta pesquisa, essa compreensão não se traduz em conformação, tampouco funciona como justificativa aceitável para a manutenção de dinâmicas que lhes geram sofrimento. Elas reivindicam que as mudanças nos comportamentos masculinos, muitas vezes naturalizados apesar de causarem sobrecarga e dor, não deveriam depender da paciência ou da espera da mulher para, só então, se concretizarem.

Porque "toda gente passa por isso", "porque os homens são assim", "eles mudam com a idade", "o homem cabo-verdiano, se ele gosta de ti, ele vai te dar trabalho e isso só vai mudar quando ficar mais velho, e então vai te valorizar" e isso pra mim é um discurso que é "bullshit". Pra mim não é isso. E também coisas que, por exemplo, eu, havia muitas coisas que eu fazia, que eu aceitava, porque era algo que é "normal". Eu tinha um ex-namorado, ele tinha problema com álcool, e ele tinha muitos comportamentos que na sociedade cabo-verdiana é "normal", e eu recebia muito gaslighting, porque eu não gostava, porque eu não me adaptava e ele dizia "não, é normal" e não sei o quê, eu gosto de ti, eu não traio, mas é normal, os homens são assim, que não vai mudar e teve

uma vez que ele falou "olha, o teu tio só mudou depois de 20 anos". Eu não tenho 20 anos pra esperar por um homem mudar! (Diana, 2024, entrevista).

O relato de Diana evidencia a existência de discursos amplamente difundidos entre familiares e na sociedade cabo-verdiana, que atribuem aos homens certos comportamentos como parte de um ciclo esperado da masculinidade. A ideia de que “os homens são assim”, de que “mudam com a idade” ou que “só valorizam a parceira depois de mais velhos” aparece, em sua narrativa, como um discurso recorrente, muitas vezes mobilizado para justificar atitudes que ela própria considera incômodas ou inadequadas, além de banalizarem os efeitos que essas práticas geram nas mulheres.

Sua crítica não se limita ao conteúdo desses discursos, mas também ao lugar que eles ocupam na reprodução de certas expectativas intergeracionais. E o desconforto se intensifica ainda mais quando essas justificativas vêm acompanhadas de expectativas de adaptação, como se a capacidade de suportar ou aceitar fosse prova de maturidade ou amor de mulher. Ao afirmar “eu não tenho 20 anos para esperar por um homem mudar”, aponta, nesse sentido, para uma recusa em aceitar que a responsabilidade e o cuidado com elas sejam sempre adiados.

Essa recusa também não se dá de forma isolada. Como aponta a própria Diana, ela compartilha com outras mulheres de sua geração uma percepção de ruptura em relação ao modo como suas mães e avós vivenciaram as relações afetivas e familiares. É nesse ponto que suas críticas se estendem para o espaço das redes sociais, onde essas tensões ganham novas formas de expressão e confronto público. Em suas falas, ela explicita como essa disputa por significados e valores em torno das expectativas de comportamento de gênero, hoje, se torna visível nas interações *online*.

Eu vou falar assim, a minha geração, por exemplo, a geração da Bia, nós temos um trabalho mais difícil, porque nós, justamente por causa desse comportamento "cabo-verdiano", por exemplo, o homem cabo-verdiano é um homem violento, é um homem que trai, é um homem que faz filho fora, é um homem machista... então, é uma coisa super normal, então... assim, as nossas mães, as nossas avós acham super normal e, por exemplo, eu sou uma pessoa que não é normal! [...] Então por isso é que nos temos guerra nas redes sociais. O termo é GUERRA. Porque de um lado, nós temos as cabo-verdianas "típicas" as cabo-verdianas que ainda tem o pensamento das avós, e elas vem com esse tipo de conteúdo e toda a gente ama e toda a gente põe elas pra cima, e depois tem eu, a Bia e a Carol. [...] nós somos as feministas, as mal-amadas, as solteiras, as que estão sempre a fazer confusão na *Internet*. (Diana, 2024, entrevista).

Na fala de Diana, a noção de uma “guerra nas redes sociais” sintetiza um conflito geracional e político que se expressa de maneira intensa no ambiente digital. Ela identifica uma divisão entre mulheres que reproduzem valores que considera serem mais tradicionais, e aquelas que, como ela, Beatriz e Carolina, reivindicam outros modos de ser mulher cabo-verdiana, frequentemente rotuladas como “feministas”, “mal-amadas” ou “rebeldes”. O embate

entre esses grupos envolve não apenas diferenças de opinião, mas disputas mais profundas por legitimidade, visibilidade e reconhecimento dentro das dinâmicas da comunidade. Nesse contexto, as redes sociais se tornam um terreno privilegiado onde esses modelos de feminilidade são constantemente afirmados, confrontados e reavaliados.

Então é... não é fácil. Nós temos o nosso nome na *Internet*, mas eu acho que nós temos o nosso nome na nova geração, na nossa geração, a geração que está a quebrar o ciclo [de traumas geracionais], sabem quem nós somos e apoiam nosso trabalho. Mas então, os homens, esses sim não gostam de nós, quer da antiga geração, quer da nova geração, então... é difícil, mas graças a Deus que existe as redes sociais. Porque, eu, por causa do meu conteúdo, por causa do sarcasmo que eu faço, por causa das histórias que eu posto e as coisas que eu falo, muita gente já abriu o olho. Muita gente já abriu o olho, muita gente já começou a ter limite nas relações, de não aceitar coisas... e muitas vezes as pessoas dizem, vêm falar comigo "ah Diana, por causa desse seu vídeo, por causa de não sei o que, eu fiz isso, saí dessa relação, acabei com isto, não sei o que". Ou há homens que dizem "por causa de ti, tá sendo difícil porque tu estás a revelar todos os nossos segredos e as mulheres estão a ficar espertas". Então eu acho que estou num bom caminho. [risos]. (Diana, 2024, entrevista).

Em sua análise sobre “as meninas de hoje em dia”, Lobo (2022) evidencia não apenas o entrelaçamento de relações geracionais nas de conjugalidade, mas também a maneira em que ele se dá entre gênero e geração por meio de um “idioma moral que coloca em suspeição os comportamentos femininos.” (p. 2). A autora desenvolve que ao partir do histórico de envolvimento afetivos de mulheres de gerações anteriores, essas “novas” mulheres assumem uma postura de “não querer ser igual a elas”, no sentido de afirmar que não tolerarão de seus parceiros comportamentos que viram ser tolerados “antigamente”.

Lobo desenvolve que enquanto as mulheres da geração de mães e sogras frequentemente criticavam comportamentos entendidos como incompatíveis com as expectativas de gênero vigentes, que partem de um referencial machista e patriarcal, elas mesmas também observavam que as moças estariam cada vez mais independentes e autônomas. Já no caso dos homens, entende-se que assim como a subjetividade “tradicional” feminina está posta em questão, o lugar masculino também o está. Dessa forma, a autora identificou uma tentativa de inverter o jogo colocando sob suspeita a conduta dela ao serem questionados por suas próprias.

Assim, embora seja possível afirmar que as formas pelas quais o feminino e o masculino se constroem no contexto cabo-verdiano estejam, de fato, em processo de questionamento, torna-se evidente que essa (re)construção de si não ocorre longe de conflitos e negociações. Entre os episódios mais intensos relatados por Diana sobre os conflitos enfrentados nas redes, está aquele envolvendo sua amiga Carolina e um político cabo-verdiano que é figura pública.

Segundo Diana, Carolina havia publicado um vídeo em que comentava criticamente o uso das redes sociais por parte de pessoas influentes que, em vez de contribuir com debates construtivos, acabam reforçando discursos considerados tóxicos e conservadores. Ainda que não tenha mencionado nomes, o conteúdo foi amplamente interpretado como uma crítica

direcionada a uma figura política específica, cuja atuação nas redes já havia sido alvo de controvérsias.

A repercussão foi imediata, e o próprio político respondeu publicamente, questionando a legitimidade de mulheres da diáspora para opinar sobre os assuntos do país, com afirmações que, segundo Diana, colocavam em dúvida até mesmo o pertencimento nacional dessas mulheres. Esse momento desencadeou uma onda de ataques a Carolina, com reações que se espalharam rapidamente e mobilizaram tanto apoiadores quanto críticos da figura pública envolvida.

Mais do que uma divergência de opiniões, o episódio evidencia disputas em torno da autoridade discursiva, da legitimidade política e das fronteiras simbólicas do pertencimento nacional. Embora esta pesquisa tenha como foco as experiências de mulheres cabo-verdianas na diáspora, esse caso aponta para uma dinâmica mais ampla, que articula redes sociais, instituições e a presença do Estado em disputas simbólicas. Tais questões, embora não sejam ser exploradas com profundidade neste momento, abrem caminhos interessantes para investigações futuras.

Diante da dimensão que o episódio tomou, Diana e Beatriz se posicionaram publicamente em defesa da amiga e também passaram a ser alvo de críticas⁸⁹. O episódio revela como o ambiente digital pode rapidamente se transformar em espaço de exposição e vulnerabilidade, especialmente quando mulheres negras da diáspora tomam posições públicas sobre temas sensíveis. Segundo Diana, o impacto emocional sobre Carolina foi profundo, exigindo suporte direto e imediato da sua rede de apoio nesses meios – suas amigas, que se conheceram umas às outras nas, e por meio das redes sociais, e com quem mantém vínculos e contatos cotidianos da mesma forma.

Mas esse homem, ele usa a plataforma dele também para ser super machista, super... passar mensagens assim, de misoginia e tipo... as pessoas gostam porque é um comportamento muito cabo-verdiano. [...] ele tem um discurso assim... super off [...] e, meu Deus, Duda... credo... um monte de gente caiu em cima da Carolina, um monte de gente... [...], a elite toda ficou toda afrontada e tudo mais... e as pessoas foram atacar a Carolina e tal... chamaram ela de mal amada, de não sei o que... e eu tive que entrar, eu fui dada tapa na cara, e a Bia foi dada tapa na cara... (Diana, 2024, entrevista).

Diante dos ataques que recebem ao se posicionarem sobre temas considerados “tabus” – ao se arriscarem a falar sobre “assuntos que ninguém fala” ou que “são varridos para debaixo do tapete” –, essas mulheres também se deparam com as forças que resistem às transformações

⁸⁹ É interessante verificar que, apesar de nunca terem se encontrado presencialmente, visto que Diana vive na Europa, Carolina, na América do Sul, e Beatriz, na América do Norte, elas constroem e mantêm uma relação estreita, constante e multifacetada, sustentada por diferentes formas de interação que as redes não apenas possibilitam e intercedem, mas também moldam.

que propõem. Muitas vezes, essa resistência parte de pessoas que, por diferentes razões, preferem manter o status quo: seja porque se beneficiam, direta ou indiretamente, das estruturas vigentes; seja por adesão a valores conservadores; seja ainda pelo desejo de agradar a terceiros, mesmo que isso implique renúncias ou silenciamentos em suas próprias trajetórias. É nesse contexto que Diana retoma o vocabulário da guerra para descrever as estratégias que desenvolve como formas de defesa e contra-ataque, ativadas ao longo dessa sua missão.

Então, eu agora, por exemplo, quando eu faço um vídeo, eu vou lá comentar, eu falo assim "meus advogados, por favor, metam *like* aqui" ou "quem achar que eu tenho razão, põe *like* aqui", "por favor, se alguém vier contra mim, me atacar, quem vai me defender, põe *like* aqui". Então, eu, assim que eu posto o vídeo, eu ponho isso, e as minhas seguidoras elas repostam [...] então eu já tenho o meu batalhão. Eu tenho as minhas mulheres que já estão lá para me defender. Então, quando as pessoas falam mal de mim, elas vão fazer *screenshot*, elas mandam pra mim, elas me defendem. (Diana, 2024, entrevista).

A forma como Diana descreve sua atuação e de suas amigas nas redes sociais revela uma dimensão coletiva da resistência que vai além do enfrentamento direto ao machismo. Ao acionar a metáfora da guerra, ela não se refere apenas ao conflito, mas também às alianças forjadas nesse campo de disputa. Em tom de brincadeira, ela se refere às suas fiéis seguidoras como seu “batalhão” que a acompanha nos enfrentamentos *online*. Assim, ao fazer uma postagem, convoca suas advogadas, suas defensoras, que prontamente respondem o chamado, republicando, comentando, avisando sobre ataques, denunciando conteúdos e atuando como uma rede de proteção ativa.

Eu acho que o bom da rede social é que dá pra falar e ser embaixadora de Cabo Verde e fazer as pessoas conhecerem e dá para se conectar... por exemplo, eu a Bia e a Carol nós nunca nos vimos pessoalmente. Uma mora no Brasil, uma mora na América e uma mora na Inglaterra, e nós nunca nos vimos cara a cara, mas temos uma super conexão e eu conecto com várias pessoas nas redes sociais, eu consigo passar várias mensagens e receber várias mensagens, então é muito bom. Eu gosto dessa parte das redes sociais. (Diana, 2024, entrevista).

Essa lógica de convocação, antecipação e cuidado, demonstra que o engajamento entre essas mulheres não se dá apenas no plano simbólico, mas também a partir da formação de alianças, como prática de união, amplificação de vozes e fortalecimento mútuo de suas presenças nas redes. Trata-se, portanto, de um tipo de vínculo que, mesmo sendo mediado pelas plataformas digitais, carrega afetos, cumplicidade e compromissos que se constroem no tempo e atravessam distâncias geográficas. O que se observa nesse contexto não é apenas a reação a um inimigo externo, mas a manutenção ativa de um laço coletivo que permite continuar, mesmo diante do desgaste.

Esse tipo de solidariedade entre mulheres negras na diáspora encontra ressonância tanto na proposta de bell hooks (2015), ao destacar que a politização feminista não pode se limitar à resistência ao patriarcado, mas deve partir do aprendizado de “como estar em solidariedade,

como lutar umas com as outras”, quanto na noção de “nexos de cultivo” desenvolvida por Andréa Lobo (2024). Para esta, é preciso lançar um olhar que não parte das ausências, seja do homem, de recursos ou da presença física, mas que reconhece a potência dos vínculos entre mulheres como força formadora e sustentadora.

Ao refletir sobre o “fazer família” no contexto cabo-verdiano, a autora argumenta que é nas relações tecidas por e entre mulheres que os “laços familiares são adensados, produzidos e desfeitos por meio do que elas fazem circular – pessoas, recursos, alimentos, trabalhos, mobilidades, parentesco” (p. 7). A partir de observações feitas ao longo de anos sobre esses vínculos, ela desenvolve que, dada a essa centralidade feminina, formam-se redes interligadas de afeto e cuidado mútuo, formadas por mães, avós, tias, parentes e amigas.

À essas redes, que dão conta do potencial dos vínculos e das relações entre essas mulheres, ela denomina de “nexos de cultivo”. Uma vez que estes também são descritos como “redes de estímulo que configuram várias camadas de cuidado” (p. 5), é interessante pensar como esse conceito se traduz no contexto das redes de cuidado e apoio mútuo desenvolvidas entre mulheres no ambiente *online*.

Assim, sugere-se que esses laços, muitas vezes tecidos entre casas, comunidades, ilhas e países, se estendem também ao mundo digital, onde seguem sendo (re)produzidos com intensidade, presença e cuidado. A experiência narrada por Diana mostra que essas redes não apenas protegem, mas também organizam e fortalecem trajetórias coletivas, constituindo um campo de afetos e alianças profundamente políticos.

A postura de Diana nas redes sociais é assumidamente confrontadora, mas seu confronto é calculado, estratégico e orientado por um propósito político claro: seu compromisso com outras mulheres. Em uma de nossas conversas, ela descreveu com franqueza seu público-alvo, seus objetivos e as táticas que mobiliza para enfrentar aquilo que identifica como comportamentos sistemicamente naturalizados na sociedade cabo-verdiana

Diana: Então, eu, o meu público-alvo, para eu atacar, é o homem cabo-verdiano. O meu conteúdo é para atacar homem cabo-verdiano. Atacar, mas atacar assim, com algo consistente. A minha inspiração, é assim, eu estou a pensar algo assim que me incomoda, algo que acontece muito e que eu estou farta de ver. Então a minha inspiração vai e eu faço um vídeo, mas no meu vídeo, eu estou a fazer os vídeos para, vamos dizer assim, a sociedade cabo-verdiana, mas um vídeo que beneficia a mulher cabo-verdiana e que está a lutar pela mulher cabo-verdiana, mas eu estou a atingir o homem cabo-verdiano. Eu estou a atacar o homem cabo-verdiano. Esse é o meu conteúdo. A maior parte dele, mas também tem outros conteúdos, assim, mais leves, porque eu também não posso ficar a atacar toda hora porque eles já falam que eu ataco eles toda hora, mas eu não quero que eles saibam que eu estou atacando eles toda hora. Então, eu tenho que, assim, confundir o inimigo, não é? [risos].
Ent.: Só voltando, você falou que um dos objetivos é "atacar os homens". Mas qual é o propósito por trás desse "ataque"?

Diana: Sim sim, eu tenho que é pra mudar, pra mudar as coisas que eles fazem, os abusos físicos, os abusos psicológicos que os homens fazem, coisas que já estão perpetuadas na nossa sociedade. Por exemplo, essa coisa do homem cabo-verdiano trair ser normal, banalisada, coisa como cabo-

verdiano que vai fazer filho fora, que é super normal, essa coisa de... são várias coisas, eu, assim, cada vídeo meu, que eu ataco os homens é para atacar o comportamento deles que é normalizado. [...] Então eu faço esses vídeos para essas pessoas que, esses homens e essas mulheres, para elas terem uma consciência que já chega!

Mais uma vez, Diana recorre ao vocabulário da guerra para explicar os conflitos no ambiente digital. No entanto, ao afirmar que seu objetivo é produzir “um vídeo que beneficia a mulher cabo-verdiana e que está a lutar pela mulher cabo-verdiana”, seu “ataque” é, nesse contexto, mais um contra-ataque: uma tática de defesa diante das ofensivas dos homens contra as mulheres cabo-verdiana, seja por meio de violências físicas, psicológicas, sexuais ou morais

Ademais, denuncia a permanência de comportamentos masculinos que julga serem danosos para a saúde e bem-estar de krias, como a banalização da traição, o abandono paterno e os abusos físicos e psicológicos, que, segundo Diana, continuam a ser tratados como normais. Ao confrontar essas questões, ela atua, em sua perspectiva, por e para as mulheres e, como ela mesma diz, o gesto é também um chamado à consciência: “pra mudar as coisas que eles fazem”, mas também para fazer com que mulheres “tenham uma consciência que já chega!”

Lobo (2022) também identificou cenário semelhante ao aplicar grupos focais na intenção de abordar a temática dos relacionamentos entre homens e mulheres. Como articulado pela autora, as discussões sobre o assunto assumiam um aspecto de batalha, em que o ringue era a sala de debates, e ela, como mediadora, “experimentava a constrangedora sensação de estar como juíza em um ringue de luta” (p. 15). No caso das minhas interlocutoras, o cenário do confronto assume contornos difíceis de delimitar, debates que se iniciam no *Instagram*, “escapolem” para o *Facebook*, circulam pelo *WhatsApp* e ressurgem em páginas e perfis desconhecidos pelas autoras da argumentação inicial. Nesse cenário, em que é quase impossível contabilizar todos os envolvidos, quem será a mediadora? Quem conseguirá julgar cada excesso, infração, vitória ou rendição?

Em suma, o conteúdo produzido por Beatriz, Carolina e Diana, faz parte de um movimento mais amplo, que busca empoderar outras mulheres a rejeitarem comportamentos que geram sobrecarga, vergonha ou colocam em risco suas saúdes físicas e mentais. Expressões como “sempre foi assim” deixam de ser justificativas aceitáveis e passam a ser encaradas como mecanismos de naturalização da violência e da desigualdade. O que se propõe, com esses vídeos e postagens, é a recusa ativa à continuidade de padrões que historicamente mantiveram as mulheres em posições de silenciamento e submissão⁹⁰.

⁹⁰ Como aponta Monteiro (2022), um dos provérbios populares cabo-verdianos que sintetiza as desigualdades de gênero nas relações conjugais é aquele que compara os homens à chuva (imprevisíveis, escassos e inconstantes)

Como analisa Lobo (2022), as chamadas “meninas de hoje em dia” buscam construir novas subjetividades e formas de viver seus afetos em oposição às expectativas tradicionais de gênero e geração que ainda tentam reduzi-las a um lugar de espera e subordinação. Mais do que um empoderamento individual, trata-se de um esforço coletivo para transformar valores patriarcais ainda profundamente vinculados à ideia de família.

Ao incentivarem que mulheres não se sintam obrigadas, ou pressionadas a manter em suas casas a presença de um homem que, além de não contribuir positivamente, ainda amplia suas responsabilidades e sobrecargas, essas criadoras de conteúdo também tensionam os próprios comportamentos masculinos, pressionando por uma mudança concreta nas formas de se relacionar. Nesse processo, o que está em disputa não é a defesa de uma família nuclear tradicional, mas a crítica aos padrões que a posicionam como o único modelo legítimo de família – um ideal a ser perseguido a qualquer custo, mesmo que isso implique manter-se em relações marcadas por violências.

Seguindo o raciocínio de Diana, compartilhado também por outras interlocutoras desta pesquisa, torna-se evidente o esforço de transformar um imaginário ainda fortemente enraizado em certos contextos: a ideia de que uma “casa sem homem é um navio à deriva”. Essa metáfora, mobilizada por Fortes (2015) a partir de conversas com mulheres cabo-verdianas, sintetiza a centralidade atribuída ao homem dentro do ideal de família patriarcal. Conforme aponta a autora, nesse modelo, o homem ocupa o lugar de capitão do navio – aquele que conduz, estabiliza e garante o rumo da casa. A ausência masculina, portanto, aparece como sinônimo de instabilidade e incompletude, reforçando a associação entre família estruturada e presença masculina.

A autora observa ainda que o ideal da família nuclear patriarcal permanece como um valor. Contudo, a construção da masculinidade não está vinculada à paternidade ou à vida conjugal, mas à sexualidade e à mobilidade (Rodrigues, 2007). Sendo assim, os homens são frequentemente percebidos como figuras momentâneas nas relações, transitando entre casas, entre mulheres e entre responsabilidades⁹¹. Logo, compreende-se a centralidade atribuída ao homem na estrutura familiar como contraditória.

que regam várias mulheres ao mesmo tempo, (representadas como permanentes, estáveis e reprodutoras). A metáfora evidencia um modelo relacional que centraliza o poder masculino e posiciona as mulheres em uma função passiva e subordinada.

⁹¹ Como apontam M. Furtado e Anjos (2022), “a irresponsabilidade masculina diante dos fardos da procriação tem contribuído para o desmoronamento dos agregados familiares patriarcais. A intensificação das exigências de que as mulheres busquem o sustento no mercado laboral extra-doméstico intensifica a já forte dominação masculina, ou seja, as mulheres estão condenadas à sua própria sorte de ser trabalhadoras dentro e fora de casa, de modo sobrecarregado.” (p. 185).

Como aponta Lobo (2016), há uma “relativa discrepância entre a realidade das práticas familiares, atualizadas em especial nas classes populares, e o almejar de um tipo de configuração familiar que nunca se realiza” (p. 13–14). Essa tensão se explica pela própria formação da sociedade crioula cabo-verdiana, marcada por modelos europeus e africanos em constante disputa. Diante disso, são produzidas diversas estratégias para driblar os constrangimentos que dificultam a realização desse projeto, considerado pessoal, familiar e nacional.

No entanto, ao tentarem contornar essas situações e se manterem próximas desse ideal, essas mulheres acabam se afastando da possibilidade de transformar o próprio modelo que as oprime – adiando, assim, o “sonho de uma família perfeita e bonita” (Fortes, 2015, p. 154). Como analisa Monteiro (2022), nesse cenário, o casamento, embora ofereça certo status social às mulheres, costuma ser vivido mais como um peso do que como realização pessoal. Às obrigações familiares e domésticas somam-se encargos morais e religiosos, e o marido, em muitos relatos, aparece menos como parceiro e mais como fardo a ser carregado, ou aguentado (Lobo; Justino, 2025). O que minhas interlocutoras propõem, ao desafiar esse modelo inalcançável, é justamente colocar em evidência a força das práticas já existentes.

Se o lar é o navio, como propõe a metáfora, são elas as verdadeiras capitãs, e não apenas isso: são também quem constrói, mantém e leva esse navio adiante. A tripulação, nesse sentido, é majoritariamente feminina, e o funcionamento da embarcação não depende, de fato, da presença (ou ausência) de um homem. Desconstruir o ideal de que apenas com ele o navio encontra direção é, portanto, um gesto político fundamental, vinculado não apenas ao empoderamento feminino, mas também à luta contra diversas formas de violência de gênero, simbólica e estrutural.

Essa transformação exige mais do que resistência individual: exige alianças, redes de apoio, ação coletiva, e “lutar em conjunto”. A valorização desses vínculos femininos é parte central do que está em jogo quando se fala em reconfigurar um modelo hegemônico de família. O que essas mulheres demonstram, na prática, é que não há ausência a ser compensada, mas sim presenças que sustentam, com legitimidade, formas inteiras e possíveis de fazer família. Por fim, não se trata apenas de quem conduz o navio, mas de reconhecer quem o construiu, quem o sustenta e quem o faz atravessar oceanos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

I think a lot of us that are still back at home, I'm seeing a change, I'm seeing a shift, that people are waking up, but there's still a lot more work to do, and we're such a young nation, when you think about independence, we're young, so there are people who criticize, like, "oh, what a late people", no! we're not late. We were just born!

Acho que muitos de nós que ainda estamos em casa, estou vendo uma mudança, uma transformação, que as pessoas estão acordando, mas ainda há muito trabalho a ser feito, e somos uma nação tão jovem. Quando pensamos em independência, somos jovens, então há pessoas que criticam, tipo, "ah, que gente atrasada!", não! Não estamos atrasados. Nós apenas nascemos! (Gisele, 2024, entrevista, tradução da autora).

Ao longo desta dissertação, explorei como as redes sociais digitais têm sido mobilizadas por mulheres cabo-verdianas na diáspora como ferramentas, espaços e agentes de manutenção, criação e transformação de laços com Cabo Verde. Esses processos, no entanto, não operam de forma homogênea nem linear. São, ao mesmo tempo, palco de reafirmações culturais, instrumento de conexão, e, também meio de denúncias, reivindicações e mobilização social. Ao transitar entre o *online* e o *offline*, entre os Estados Unidos, Portugal, Brasil, Cabo Verde, França e Inglaterra, entre outros pontos da diáspora, as interlocutoras da presente pesquisa revelam uma vivência marcada por deslocamentos e ambivalências.

A pesquisa exigiu constante adaptação metodológica diante da fluidez do campo etnográfico virtual, abordado aqui não apenas como um espaço, mas como uma dimensão de práticas sociais interconectadas (Hine, 2015). A investigação seguiu uma perspectiva multi-situada (Marcus, 1995), estruturando-se em três frentes: o acompanhamento *online* e assíncrono do projeto *Falar Tabu*; interações síncronas em entrevistas virtuais e mensagens diretas; e a participação presencial na *Poderosa Conference*. Essa combinação de presenças gerou uma sensação de campo em expansão contínua, evidenciando o desafio, apontado por Hine (2010), de delimitar o campo em contextos de fluxos permanentes e fronteiras difusas entre observação e participação.

Essa multiplicidade de formas e possibilidades de presença e percurso no campo não é apenas uma alternativa metodológica, mas uma expressão do próprio objeto em análise. As redes sociais, como propõe Castells (2013), operam como verdadeiros “espaços dos fluxos”, ou seja, como extensão do “espaço dos lugares”. Nesse tipo de espaço, a centralidade da análise ancora-se, logicamente, no movimento: de pessoas, dados, dinheiro, ideias e afetos. Ainda segundo a leitura de Hine, essa fluidez impõe desafios específicos à antropóloga, visto que a *Internet* não se comporta como um “lugar” delimitado, mas como um circuito de práticas que atravessam fronteiras e contextos.

No caso específico aqui estudado, é razoável afirmar que essa lógica dos fluxos se encontra em terreno fértil no cenário cabo-verdiano. Formando um quadro em que a população na diáspora é numericamente superior à residente no arquipélago, a mobilidade – histórica, cotidiana e idealizada – não apenas ocupa um lugar central na vida social, como é amplamente reconhecida pela literatura como um valor estruturante dessa sociedade (Carreira, 1983; Carling, 2002; Meintel, 2002; Trajano Filho, 2009; Vasconcelos, 2012; Lobo, 2012; Furtado, 2013; Laurent, 2018; Defreyne, 2016; Venancio, 2020).

Sendo a emigração uma estratégia fundamental para a reprodução da estrutura familiar cabo-verdiana, a construção de sistemas que possibilitam a manutenção da “proximidade à distância” (Lobo, 2012) faz parte da experiência compartilhada por cabo-verdianas em distintas partes do mundo. Mesmo diante da separação geográfica, os laços de parentesco são sustentados por práticas transnacionais de trocas, materiais e simbólicas, por onde circulam coisas, pessoas, dinheiro, rumores, cartas, telefonemas, fotos e nas quais “fazer família” depende da efetivação de interações e obrigações entre quem partiu e sua rede de familiar (Lobo, 2012, 2014; Defreyne, 2016).

As redes sociais digitais não criam esse movimento, mas inserem-se nele, o atualizam e potencializam estratégias já conhecidas, lhe conferindo novas velocidades, visibilidades e escalas. É nesse contexto que se inscreve a ideia de campos sociais transnacionais, conforme Glick Schiller, Bash e Blanc-Szanton (1992, 1995). As interlocutoras desta pesquisa vivem e atuam em mais de um lugar ao mesmo tempo: compartilham músicas, notícias, campanhas e reflexões com pessoas que estão em Cabo Verde, na diáspora e em redes ampliadas de circulação. Assim, de acordo com as autoras, é posta em questão a correlação entre território e os diversos arranjos socioculturais e políticos que orientam as pessoas em suas representações de pertencimento a unidades socioculturais, políticas e econômicas.

Em suas rotas migratórias, essas mulheres não apenas mantêm laços pré-existentes, mas também criam novas relações e afetos, transmitem ideias, ferramentas e debates que encontram nos contextos por onde passam, agregando ao circuito de práticas de cuidado um caráter político e epistemológico. Reservadas as devidas precauções, me propus a analisar tal articulação à luz do Terceiro Espaço proposto por Bhabha (1994) – um espaço de enunciação que emerge da tensão do contato entre sistemas em oposição. Busquei expor que nas redes sociais, aqui investigadas, esse espaço é ativado por narrativas que desestabilizam categorias tidas como fixas como “tradição”, “identidade nacional” ou mesmo “papel da mulher”.

Ao confrontarem os limites do que é esperado, permitido ou aceitável, essas mulheres constroem novas possibilidades de dizer-se cabo-verdianas. E fazem isso não apenas em reação

ao passado colonial, mas também a partir de experiências concretas com que entrelaçam diferentes “marcadores sociais de dominação” (Venâncio, 2024), como o racismo, o sexismo e o silenciamento de suas vozes – experiências que se tornam visíveis, compartilháveis e discutíveis, em maior alcance, por meio das redes.

Assim, reforço que as mídias digitais são, nesta pesquisa, analisadas não desconectadas da fisicalidade dos corpos por elas representados, mas como parte constitutiva de um ecossistema relacional, rejeitando uma separação rígida entre o *online* e *offline*. Um ambiente em que a cabo-verdianidade é vivida, negociada e transformada cotidianamente. O “campo” etnográfico, nesse caso, não é simplesmente um lugar: é um emaranhado de relações atravessadas por fluxos transnacionais, disputas simbólicas e práticas de reinvenção.

A partir dos dados coletados ao longo desta investigação, foi possível identificar e organizar essas interações *via* rede social em quatro categorias complementares:

- i) **contatos diretos, pessoais e privados**, como conversas em aplicativos de mensagens, chamadas de áudio, e/ou vídeo;
- ii) **contatos diretos e públicos**, como *lives* e vídeos em que aparecem juntas, dialogando entre si e acessíveis para uma audiência;
- iii) **contatos indiretos e públicos**, expressos no engajamento de uma, verificável por telespectadores, com os conteúdos que a outra produzem e vice-versa, podendo ser ou não publicamente recíprocos, como *likes*, comentários, menções, republicações; e
- iv) **contatos indiretos, impessoais e públicos**, como a participação de ambas nas mesmas campanhas, *trends* e debates que circulam nas redes, mesmo quando não interagem diretamente uma com a outra.

Essas diferentes formas de contato não se excluem, mas se sobrepõem e se alternam, compondo uma rede densa e complexa de símbolos, presença, afeto, colaboração e alianças políticas construídas no ambiente digital. Ao observá-las, é possível perceber que as redes sociais não operam apenas como meios de comunicação, mas participam ativamente na constituição de vínculos, no reconhecimento entre mulheres que compartilham experiências similares e na articulação de objetivos em comum, inclusive quando mediadas pela distância física.

Nesse enredo, destaquei o *Falar Tabu* como uma proposta que condensa e exemplifica esse cenário de ressignificação de conceitos estáticos, permeado simultaneamente por conflitos e redes de solidariedade que ultrapassam limites territoriais. Essa iniciativa partiu de Fanny

Martins, cabo-verdiana da ilha de Santiago, e foi efetivada durante a pandemia de COVID-19. Concebida como um espaço de conversa, escuta e compartilhamento entre kriolas das ilhas e também da diáspora, argumento que o projeto se apresenta como mais do que apenas uma coleção ou vitrine de assuntos associados a cultura do arquipélago.

Dado o sistema mais amplo em que ele se desenvolve, e levando em consideração seus principais objetivos de *Kura, Kebra Ciclo e Ileva Povo*, considero que o *Falar Tabu* funciona como uma espécie de comunidade de enunciação, onde temas tradicionalmente estigmatizados, ou relegados ao silêncio (Rodrigues, 2008), como violência de gênero, direito da criança e do adolescente, saúde mental, a sobrecarga da maternidade, sexualidade, depressão pós-parto, entre outros, são trazidos ao centro do debate público, por meio de narrativas pessoais, campanhas e *lives* com convidadas.

Como espero ter evidenciado, a potência desse projeto reside no fato de que Fanny conseguiu construir um ambiente onde a experiência vivida ganha centralidade e legitimidade. A fala, nesse contexto, não se resume a denúncia, mas assume também o papel de reconhecimento mútuo, convite ao cuidado e possibilidade de cura coletiva. Trata-se, de uma política da escuta, que parte da vivência situada para alcançar conexões mais amplas, enquanto contestam discursos dominantes e imagens de controle (Hill Collins, 2019), e convida suas seguidoras à reflexão sobre experiências, mas sem abrir mão da singularidade de quem fala.

Ademais, a análise desenvolvida das campanhas e postagens mostra como o projeto dialoga com debates em curso em Cabo Verde, na diáspora e em outras experiências negras e feministas ao redor do mundo. *Lives* com psicólogas, doulas, ativistas, médicas e outras criadoras de conteúdo revelam uma rede articulada de mulheres que pensam e produzem saberes desde a interseção entre gênero, raça, migração e saúde.

É importante destacar que a ação do *Falar Tabu* não se limita ao ambiente digital. Como discutido em capítulos anteriores, a performatividade dessa escuta coletiva tem desdobramentos no mundo *offline* – seja na forma como as seguidoras narram terem buscado apoio psicológico após assistirem às *lives*, seja na mobilização de eventos presenciais ou no fortalecimento de redes de apoio entre mulheres. Assim, é reforçada a leitura de que a fronteira entre o virtual e o presencial, não é apenas tênue: ela é constantemente cruzada, desfeita e refeita nas práticas cotidianas das interlocutoras.

Dessa forma, foi seguindo os caminhos do campo digital que eu me encontrei no frio de Rhode Island para a *Poderosa Conference* de 2024. Com o lema “Moving as a Community: from surviving to thriving”, apresentei o evento como um espaço presencial de encontro, reflexão e celebração de kriolas (e aliadas/os!) de diversas partes do mundo. A fisicalidade do

encontro, os abraços, os gestos de acolhimento e a circulação dos corpos pelo espaço trouxeram densidade etnográfica à pesquisa, e despertaram em mim novas questões investigativas que compuseram o esboço deste trabalho.

Busquei demonstrar que a Conferência não apenas reafirma as redes de solidariedade construídas *online*, mas também permite o surgimento de novas relações, colaborações e narrativas. Sua articulação com as mídias digitais esteve evidente em falas proferidas nos painéis e em rodas de conversa ao longo do evento, que alimentavam, simultaneamente, novas postagens, stories e desdobramentos que continuavam circulando nas redes, alimentando debates e conexões.

A experiência etnográfica vivida na *Poderosa Conference*, portanto, não foi apenas uma oportunidade metodológica valiosa, mas um momento privilegiado de observação e participação, no qual as disputas simbólicas, as dores compartilhadas e os gestos de cuidado se materializaram de forma intensa e marcante. Como desenvolve Hine (2015), a presença física não desfaz a importância do ambiente virtual, e vice-versa; ao contrário, reforça e complexifica os modos de co-presença.

Dessa forma, foi a partir da observação atenta desses dois espaços interligados: as redes sociais e a *Poderosa Conference*, que a pergunta “identificar-se como cabo-verdiana, afinal, depende de quê?” foi ganhando importância ao longo da pesquisa. Entre postagens, interações *online* e encontros presenciais, foi possível perceber como, apesar das diferenças de idioma, documentação, aparência e local de nascimento, emergia entre as interlocutoras um forte sentimento de pertencimento compartilhado.

As entrevistas reforçaram essa percepção ao revelar que a identidade cabo-verdiana, especialmente no contexto da diáspora, é vivida como algo múltiplo, negociado e em constante reconstrução. Se, por um lado, há orgulho da história migratória e de uma origem crioula; por outro, persistem tensões em torno da africanidade, da mestiçagem e das hierarquias internas associadas à cor da pele ou à origem insular. Nesse processo, as redes sociais desempenham um papel central, funcionando como palco e ferramenta de elaboração identitária, onde se constroem narrativas, se compartilham símbolos e se fortalecem laços comunitários. É nesse entrelaçamento de deslocamentos, disputas e reconhecimentos que se revela uma cabo-verdianidade plural – marcada não apenas por onde se nasce, mas por onde e como se pertence.

Entre os diversos temas que surgiram ao longo do trabalho de campo, alguns se repetiram em diferentes momentos, plataformas e interações. Um deles, por exemplo, foi a Copa Africana de Nações de 2024. Apesar de ter sido acionado sob outras formas e por mais interlocutoras, escolhi apresentar aqui apenas os seguintes momentos: a interação com Dona

Isabel durante a *Poderosa*, em que ela destacou a comoção coletiva despertada pela competição e sua surpresa com a organização de torcedores nos EUA, que se mobilizavam através das redes sociais. A movimentação foi, por ela, interpretada também como um gesto de afirmação identitária e de formação de vínculos com Cabo Verde, especialmente importante no contexto da diáspora. A partir de seus relatos, foi possível identificar a presença de uma noção de aproximação – da diáspora com o arquipélago e do arquipélago com o continente africano.

Em contraponto, trouxe o relato de Carolina, que, após a eliminação de Cabo Verde pelo time da África do Sul, percebeu um aumento nos comentários ofensivos e estigmatizantes nas redes, muitos dos quais atribuíam a derrota para o time da África do Sul, à prática de “macumba” ou mobilizavam sentimentos de antinegitude (Anjos e Rocha, 2022). Tais manifestações, além de reforçarem estereótipos negativos, também simbolizam um distanciamento entre o arquipélago e o restante do continente africano.

Esse afastamento se fazia presente inclusive na menção do acirramento de conflitos e desentendimentos entre cabo-verdianos ao redor do tema. Se, no primeiro caso, o evento esportivo operava como dispositivo de aproximação simbólica, aqui ele era mobilizado para reforçar sentimentos de separação e distinção – revelando as ambiguidades que atravessam as formas como a identidade cabo-verdiana é narrada e performada no cotidiano digital.

Em ambos os casos, contudo, é possível observar o papel central das redes sociais como mediadoras dessas emoções, disputas e identificações. Foi por meio delas que a torcida se organizou, que imagens circularam, que comentários se multiplicaram. As redes funcionaram como catalisadoras de afetos coletivos – orgulho, frustração, raiva, entusiasmo – mas também como espaços onde circulam os discursos que conectam e que separam, que ampliam os sentidos de pertencimento, mas que também reiteram fronteiras e hierarquias. É justamente nesse ponto que retomo ainda uma terceira perspectiva, apresentada espontaneamente durante entrevista com a Beatriz.

A primeira menção à Copa, por parte de Bia, surgiu enquanto ela refletia sobre o papel exercido por figuras públicas e criadoras de conteúdo cabo-verdianas na conexão entre os membros da diáspora e a nação insular. Em sua fala, afirmou ver nessa atuação um papel crucial, especialmente na construção de uma imagem mais positiva do país e de seu povo, dada a capacidade que essas figuras têm de engajar um público amplo e disperso, ampliando a visibilidade de temas que despertam orgulho nacional.

Um papel superimportante. Um papel crucial. Para mudar certos pensamentos sobre Cabo Verde e ser cabo-verdiano. Cabo Verde está aí... a nossa seleção foi jogar na Copa Africana!! O que eu vi ultimamente nas redes sociais, principalmente, nos cantores e nos famosos, essas pessoas partilhando a nossa seleção, né, e pro mundo! Fazendo um trabalho de abrir portas e oportunidades

para Cabo Verde, para as pessoas conhecerem esse outro lado de Cabo Verde. (Beatriz, 2024, entrevista).

Como sugere Beatriz, a mobilização promovida pelas redes permitiu a construção de um ambiente digital de encontro e sociabilidade entre pessoas dispersas. Através dessas interações, emergem conversas, reencontros e partilhas que reativam vínculos e reforçam sentimentos de pertencimento. Além disso, o fluxo constante de conteúdos compartilhados publicamente também contribui para projetar imagens, discursos e expectativas sobre Cabo Verde para além das fronteiras da comunidade cabo-verdiana, alcançando novos públicos, despertando curiosidade, interesse turístico, consumo musical, e até uma nova visibilidade geopolítica em função do desempenho de seus atletas.

Se por um lado essas interações digitais ampliam os sentidos de pertencimento e reforçam vínculos entre pessoas dispersas, por outro, também reconfiguram as formas como a presença é esperada, percebida e performada na diáspora cabo-verdiana. Estar conectado, estar *online*, estar visível – ainda que por meio de curtidas, comentários ou compartilhamentos – passa a ser uma forma de marcar presença social. Com isso, surgem também novas obrigações, cobranças e conflitos que atravessam a vida cotidiana dessas mulheres, exigindo delas um esforço contínuo para dar conta de múltiplas presenças, em diferentes espaços e temporalidades.

É a partir dessas observações que proponho uma noção de tri-presença, uma tentativa de nomear essa experiência marcada pela simultaneidade entre o país de origem, o país de residência e o ambiente digital – três esferas entre as quais se distribuem afetos, expectativas e responsabilidades cotidianas. Ela se ancora na articulação entre a teoria dos campos sociais transnacionais e os efeitos contemporâneos das mídias sociais na experiência migratória.

Como argumentam Schiller, Basch e Blanc-Szanton (1992, 1995), os migrantes não vivem apenas o deslocamento entre dois polos geográficos – origem e destino –, mas constroem e mantêm vínculos simultâneos em diferentes esferas da vida social, política e afetiva. É no entrecruzamento desses vínculos que se formam campos sociais transnacionais, nos quais a pertença, o cuidado, o trabalho e o reconhecimento circulam entre contextos nacionais distintos, criando uma experiência vivida que ultrapassa fronteiras físicas e institucionais.

Esse padrão não é novo, mas assume novas configurações com o avanço das tecnologias de comunicação, especialmente com a incorporação das redes sociais digitais às práticas de sociabilidade, cuidado e controle. O que se passa a observar é que a presença social passou a se distribuir em múltiplas frentes, de modo simultâneo, e não mais sequencial. No contexto cabo-verdiano, essa simultaneidade ganha contornos muito específicos, marcados pela histórica importância da mobilidade, pela força simbólica das remessas e das encomendas, e pela

experiência cotidiana da presença à distância (Lobo, 2012). No entanto, com a popularização das redes sociais digitais e sua incorporação aos modos de vida, essa presença tornou-se ainda mais contínua, visível e, sobretudo, cobrada.

Nesse sentido, é importante considerar que a tri-presença não é apenas uma condição de circulação entre esferas, ela opera concretamente, sobre o tempo, o corpo e a energia das transmigrantes. Trata-se, portanto, de uma vivência que demanda malabarismo constante com o tempo, a atenção e os afetos, e que carrega em si a tensão de nunca poder estar completamente em lugar nenhum – porque se está sempre em todos ao mesmo tempo.

Essa condição não é apenas vivida: ela é esperada, exigida e frequentemente cobrada por quem está “lá”, seja por meio de comentários diretos ou silêncios. Como aponta Lobo (2012), manter a proximidade à distância é um trabalho contínuo, que exige criatividade e está sob constante vigilância. É uma obrigação moral incorporada pelas emigrantes e reforçada por expectativas familiares e códigos de reciprocidade. Com o avanço da *Internet*, esse trabalho não apenas se intensificou, mas se tornou mais visível e mensurável – basta uma ausência prolongada de mensagens, a falta de um comentário ou a demora na resposta para que se acuse o risco do esquecimento.

Eu ouvi no outro dia, e achei maravilhoso, me disseram que na Ilha do Fogo, que aqui [nos EUA] tem muitos da Ilha do Fogo, e o pessoal da Ilha do Fogo é muito particular. Preconceitos à parte, eles são particulares, culturalmente muito particulares. Então eles adoram a Ilha do Fogo, a ilha do vulcão... Então eles têm uma festa que é em maio, e vão [à Cabo Verde] todos, vão todos [os emigrados]. Dizem que quando tá chegando aquela leva dos imigrantes, o pessoal lá no Fogo diz assim: “é, os cansados já vêm. Os cansados já estão chegando.” [risos] E é muito verdade, não é? Porque toda vez que você fala com alguém dos Estados Unidos, você pergunta, “e aí, como é que você tá?” “Cansada” [risos]. Aqui nós somos todos cansados, nós vivemos isso mesmo. Eu achei bom. Mas é verdade, porque imagina a rotina de caverna daqui! Talvez você ande dois passos, você já tá em casa. Mas aqui? Aqui é todo o seu tempo que você passa só no tráfico.” (Elisa, 2024, entrevista).

A metáfora da “tri-presença” ganha ainda mais sentido quando observamos a fala de Elisa, que me contou sobre uma expressão comum entre habitantes da ilha do Fogo: “os cansados estão chegando”. A frase, usada para se referir à chegada dos emigrantes para as festas típicas da ilha, carrega ironia, afeto e crítica. Ser “cansado”, nesse contexto, é ser alguém que vive sob múltiplas demandas: trabalha fora, sustenta a casa que ficou, financia a casa que está construindo, organiza as encomendas, participa das decisões familiares à distância e, ainda assim, precisa manter uma presença ativa nas redes sociais – onde sua ausência pode ser lida como negligência. É uma forma de reconhecimento e de cobrança. Como disse Elisa com humor: “aqui [nos EUA] nós somos todos cansados”.

Nesse sentido, as mídias sociais, amplamente acionadas para se fazer presente, são também fonte de conflito: o “like” que não veio, a mensagem ignorada, a ausência em uma live

ou em um evento virtual importante, tudo isso pode ser interpretado como desinteresse ou descumprimento de obrigações. Como me disse Elisa, muitas vezes as pessoas assistem aos conteúdos, mas não curtem, e isso gera ressentimento, sobretudo entre criadoras de conteúdo que dependem da interação para manter seus projetos ativos. A performance digital, nesse caso, não é neutra: ela comunica, mesmo quando não pretende.

A tri-presença, portanto, não é uma escolha livre nem um privilégio. É uma forma de estar no mundo que envolve esforço constante, expectativas contraditórias e o risco permanente de falhar com alguém, em algum lugar. Como sintetizei em conversa com Elisa, viver em múltiplos lugares simultaneamente significa também ter seu tempo fraturado, sua atenção dividida e seu afeto esticado ao limite. É possível estar presente em três esferas, mas nunca por completo em nenhuma delas – o tempo é finito, e os conflitos sobre o que (e quem) priorizar são inevitáveis.

Essa condição de presença fragmentada também reconfigura a própria noção de “estar junto”. Muitas interlocutoras relataram, por exemplo, que mesmo em festas e encontros presenciais, a atenção está dividida: parte dela voltada para o celular, para o registro do momento, para a interação *online* que acompanha aquele evento em tempo real. Como me disse Elisa, a rede “rouba o momento”, e o prazer se torna fugaz. A tri-presença, nesse sentido, também desestabiliza a ideia de que o *online* e o *offline* são domínios separados. O digital é também um campo da convivência, onde os laços se constroem, se atualizam, se disputam.

Reconhecer essa condição é fundamental para compreender as dinâmicas de pertencimento, cuidado e conflito que atravessam a vida de mulheres cabo-verdianas na diáspora. A tri-presença é, portanto, um conceito que me permite nomear e analisar essa simultaneidade de exigências e afetos – não como metáfora, mas como realidade concreta na experiência dessas mulheres. Ela não substitui os conceitos de transnacionalismo, campos sociais expandidos ou co-presença – mas os amplia, a partir de um olhar situado e informado pelas vozes de quem vive entre ilhas, telas e fronteiras.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADICHIE, C. N. **Americanah**. New York: Alfred A. Knopf, 2013.

ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas: Reflexões Sobre a Origem E a Difusão Do Nacionalismo**. [S. l.]: Companhia das Letras, 2021.

ANJOS, J. C. G. dos. Cabo Verde e a importação do ideologema brasileiro da mestiçagem. **Horizontes Antropológicos**, [s. l.], v. 6, n. 14, p. 177–204, 2000.
<https://doi.org/10.1590/S0104-71832000001400008>.

ANJOS, J. C. G. dos; ROCHA, E. V. Traços de antinegitude em Cabo Verde. **Sociologias**, [s. l.], v. 24, n. 59, p. 108–136, jan. 2022. <https://doi.org/10.1590/15174522-120600>.

ANJOS, J. C. G. D. Elites intelectuais e a conformação da identidade nacional em Cabo Verde. **Estudos Afro-Asiáticos**, [s. l.], v. 25, n. 3, p. 579–596, 2003.
<https://doi.org/10.1590/S0101-546X2003000300008>.

APPADURAI, A. **Modernity at large: cultural dimensions of globalization**. Minneapolis, Minn: University of Minnesota Press, 1996(Public worlds, v. 1).

ATHIQUE, A. **Digital media and society: an introduction**. Cambridge: Polity Press, 2013.

BARBIE. [S. l.]: Warner Bros. Pictures, jul. 2023. Disponível em: <https://www.barbie-themovie.com/>.

BARBOSA, E. D. G. L. **Violência sexual em Cabo Verde: uma análise diagnóstica**. 2016. 114 f. Mestra em Saúde Coletiva – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2016. DOI 10.47749/T/UNICAMP.2016.970243. Disponível em:
<https://repositorio.unicamp.br/Busca/Download?codigoArquivo=449626>. Acesso em: 7 fev. 2025.

BARROS, Z. Feminismo negro na internet: Ciberfeminismo ou ativismo digital? **Academia.edu [online]**, [s. l.], 2009. .

BASCH, L. G.; SCHILLER, N. G.; SZANTON BLANC, C. **Nations unbound: transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states**. Repr., transferred to digital print. 2006. London: Routledge, 2006.

BATALHA, L.; CARLING, J. (Org.). **Transnational Archipelago: Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora**. Amsterdam: Amsterdam Univ. Press, 2008.

BEINE, M.; DOCQUIER, F.; RAPOPORT, H. Brain Drain and Human Capital Formation in Developing Countries: Winners and Losers. **The Economic Journal**, [s. l.], v. 118, n. 528, p. 631–652, 1 abr. 2008. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0297.2008.02135.x>.

BELELI, I.; MISKOLCI, R. Apresentação. **Cadernos Pagu**, [s. l.], n. 44, p. 7–12, 24 jun. 2015. .

BELL HOOKS. **Talking back: thinking feminist, thinking Black**. New edition. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015.

BEZERRA, D. B. **Memória coletiva: entre lugares, conflitos e virtualidade**. Porto Alegre, RS: Editora Casalettras, 2021.

BHABHA, H. K. **The location of culture**. London ; New York: Routledge, 2004(Routledge classics).

BHANDARI, N. B. Homi K. Bhabha's Third Space Theory and Cultural Identity Today: A Critical Review. **Prithvi Academic Journal**, [s. l.], , p. 171–181, 12 maio 2022. <https://doi.org/10.3126/paj.v5i1.45049>.

BIDON: NAÇÃO ILHÉU. [S. l.]: Mindelo: CPLP Audiovisual, Éden Produções, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nExKeFY1rIw>.

BOURDIEU, P. Um analista do inconsciente. In: SAYAD, A.A **imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: Edusp, 1998. p. 9–12.

BOYD, D. M.; ELLISON, N. B. Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship. **Journal of Computer-Mediated Communication**, [s. l.], v. 13, n. 1, p. 210–230, 2007. <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00393.x>.

BRAZ DIAS, J. Enviando dinheiro, construindo afetos. In: TRAJANO FILHO, W. (org.). **Lugares, Pessoas e Grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional**. 2ª. Brasília: ABA Publicações, 2012. p. 47–74.

BRITO, I. A Kriola's Work through Poetry. In: LIMA-NEVES, T. A. S.; PILGRIM, A. N. F. (org.). **Cabo Verdean Women Writing Remembrance, Resistance, and Revolution: Kriolas Poderozas**. Critical African studies in gender and sexuality. Lanham: Lexington Books, 2021. p. 143–145. DOI 10.5771/9781793634900. Disponível em: <https://www.nomos-elibrary.de/index.php?doi=10.5771/9781793634900>. Acesso em: 25 set. 2024.

BROWN, B. **Brené with David Eagleman on The Inside Story of the Ever-Changing Brain, 2020**. Unlocking Us Podcast. [S. l.: s. n.], [s. d.]. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/3zWZuSHMooOnPv5oIvDXCM>. Acesso em: 18 maio 2025.

BUTLER, J. **Deshacer el género**. Primera edición en España: julio de 2006. Primera edición en Argentina: noviembre de 2018. Barcelona: Paidós, 2018.

CABO VERDE. **Estratégia da Economia Digital de Cabo Verde (EEDCV)**. [S. l.]: Ministério da Economia Digital, Setembro 2024. Disponível em: https://med.gov.cv/documents/40469/73246/EEDCV_Estrat%C3%A9gia+Economia+Digital+CV.pdf/80756d48-d2ed-a31b-4f14-f0ddcc90f96c?t=1726836364225. Acesso em: 10 fev. 2025.

CABO VERDE. **Plano Estratégico de Desenvolvimento Sustentável 2022-2026 (PEDS II)**. [S. l.]: Ministério das Finanças e do Fomento Empresarial, 2022. Disponível em: <https://www.mf.gov.cv/documents/20126/0/PEDS+II+01OUTUBRO+web+AF.pdf/e3e5f134-ac0c-013c-4a38-d71021b7cb88?t=1728041985167>. Acesso em: 18 maio 2025.

CABO VERDE DIGITAL. Cabo Verde escolhido pela Microsoft como primeiro país para beneficiar de programa de Desenvolvimento do Digital. 2023. **Cabo Verde Digital**. Disponível em: <https://www.digital.cv/blog/cabo-verde-escolhido-pela-microsoft-como-primeiro-pais-para-beneficiar-de-programa-de-desenvolvimento-do-digital>. Acesso em: 10 maio 2025.

CARLING, J. Cartographies of Cape Verdean transnationalism. **Global Networks**, [s. l.], v. 3, n. 4, p. 533–539, out. 2003. <https://doi.org/10.1111/1471-0374.00076>.

CARLING, J. Emigration, return and development in Cape Verde: the impact of closing borders. **Population, Space and Place**, [s. l.], v. 10, n. 2, p. 113–132, mar. 2004. <https://doi.org/10.1002/psp.322>.

CARREIRA, A. **Migrações nas ilhas de Cabo Verde**. Praia: Instituto Cabo-verdiano do livro, 1983.

CARSTEN, J. (Org.). **Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship**. 1. publ. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000.

CARTER, K.; AULETTE, J. R. **Cape Verdean women and globalization: the politics of gender, culture, and resistance**. 1st ed. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2009.

CASTELLS, M. **Redes de Indignação e Esperança: Movimentos sociais na era da Internet**. trad. Carlos Alberto Medeiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. v. 17, . Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/les/article/view/4040>. Acesso em: 8 maio 2025.

CHAGAS, V. A febre dos memes de política. **Revista FAMECOS**, [s. l.], v. 25, n. 1, p. ID27025–ID27025, 2 jan. 2018. <https://doi.org/10.15448/1980-3729.2018.1.27025>.

CHRYSTOS. Entering the Lives of Others: Theory in the Flesh. In: MORAGA, C.; ANZALDÚA, G. (org.). **This bridge called my back: writings by radical women of color**. 1st ed. Watertown, Mass: Persephone Press, 2015. p. 19.

CLAIMING YOUR IDENTITY BY UNDERSTANDING YOUR SELF-WORTH | JUDGE HELEN WHITENER. TEDxPortofSpain. YouTube: TEDx Talks, 17 nov. 2015. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=57FMau29O_g. Acesso em: 18 maio 2025.

CLIFFORD, J. **Itinerarios Transculturales**. 1st ed. Barcelona: Gedisa, Editorial, S.A, 1999.

COLEMAN, E. G. Ethnographic Approaches to Digital Media. **Annual Review of Anthropology**, [s. l.], v. 39, n. 1, p. 487–505, 21 out. 2010. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.104945>.

CORREIA E SILVA, A. L. **Histórias de um Sahel insular**. [S. l.]: Spleen-edições, 1996.

CRENSHAW, K. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. **Stanford Law Review**, [s. l.], v. 43, n. 6, p. 1241, jul. 1991. <https://doi.org/10.2307/1229039>.

DATAREPORTAL. Global Social Media Statistics. abr. 2025. **DataReportal – Global Digital Insights**. Disponível em: <https://datareportal.com/social-media-users>. Acesso em: 9 maio 2025.

DEFREYNE, E. **Au Rythme des Tambor: Ethnographie des mobilités des «gens de Santo Antão»**. 2016. 333 f. Doctoral Dissertation – Université Catholique de Louvain (UCL), (Cap-Vert, Belgique, Luxembourg), 2016.

DUTRA, Z. A. P. A Primavera das Mulheres: Ciberfeminismo e os Movimentos Feministas. **Revista Feminismos**, [s. l.], v. 6, n. 2, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/feminismos/article/view/30384>. Acesso em: 9 maio 2025.

ÉVORA, I. A diáspora cabo-verdiana e a ideia de nação. [s. l.], 2009. .

ÉVORA, I. De emigrantes/imigrantes a migrantes transnacionais; possibilidades e limites de uma nova categoria de análise da identidade e migração cabo-verdianas. [s. l.], 2006. .

FAIST, T. Diaspora and transnationalism: What kind of dance partners? **Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods**. IMISCOE Research. Amsterdam University Press.: Bauböck Rainer and Thomas Faist, 2010. p. 9–34. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/j.ctt46mz31.4>.

FAWCETT, J. T. Networks, Linkages, and Migration Systems. **International Migration Review**, [s. l.], v. 23, n. 3, p. 671, 1989. <https://doi.org/10.2307/2546434>.

FERREIRA, C. B. de C. Feminismos web: linhas de ação e maneiras de atuação no debate feminista contemporâneo. **Cadernos Pagu**, [s. l.], n. 44, p. 199–228, 24 jun. 2015. .

FONTENELE, M. G.; SILVA, T. M. da; FREIRE, S. E.; NEGREIROS, F.; MACEDO, J. P. S. Interseção feminismos e mídias sociais enquanto estratégia propulsora de mobilização política: uma revisão sistemática. **PERSPECTIVAS EN PSICOLOGÍA**, [s. l.], v. 18, n. 2, p. 1–14, 2021. .

FORTES, C. As vendedeiras de Cabo Verde: Circulação de produtos, informalidade e mulheres no espaço público de Cabo Verde. **Visagens de Cabo Verde: Ensaios de antropologia visual e outros ensaios**, [s. l.], , p. 101–121, 2015a. .

FORTES, C. “Casa sem homem é um navio à deriva”: Cabo Verde, a monoparentalidade e o sonho de uma família nuclear e patriarcal. **Anuário Antropológico**, [s. l.], v. v.40 n.2, p. 151–172, 2015b. <https://doi.org/10.4000/aa.1425>.

FORTES, C. **Estudo para não ter a mesma vida da minha mãe. Relações de Género e de Poder: narrativas e práticas de “mulheres cabo-verdianas”, em Portugal e Cabo Verde**. 2013a. Tese de Doutoramento – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2013.

FORTES, C. O corpo negro como tela de inscrição dinâmica nas relações pós-coloniais em Portugal: a Afro como (pre)texto. **Cadernos Pagu**, [s. l.], n. 40, p. 229–254, jun. 2013b. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332013000100007>.

FORTES, C.; CHALLINOR, E. Women in Cape Verde. *In*: FORTES, C.; CHALLINOR, E. **Oxford Research Encyclopedia of African History**. [S. l.]: Oxford University Press, 2020. DOI 10.1093/acrefore/9780190277734.013.575. Disponível em: <https://oxfordre.com/africanhistory/view/10.1093/acrefore/9780190277734.001.0001/acrefore-9780190277734-e-575>. Acesso em: 25 set. 2024.

FORTES, C.; FORTES, L. **O G da Questão**. Rádio Morabeza. Mindelo, São Vicente, CABO VERDE: [s. n.], 2022.

FURTADO, C. Cabo Verde: dilemas étnico-identitários num território fluido. **Ciências Sociais Unisinos**, [s. l.], v. 49, 6 jan. 2013. <https://doi.org/10.4013/csu.2013.49.1.01>.

FURTADO, C. L. T. B. “O meu país é uma música”: o “valor” da música cabo-verdiana nas economias criativas. *In*: LOBO, A.; BRAZ DIAS, J. (org.). **Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde**. [S. l.]: Aba, 2016. p. 47–77.

GIES, L. How material are cyberbodies? Broadband Internet and embodied subjectivity. **Crime, Media, Culture: An International Journal**, [s. l.], v. 4, n. 3, p. 311–330, dez. 2008. <https://doi.org/10.1177/1741659008096369>.

GORDON, J. B. Women of Cabo Verde: Explorations of Respectability and Resistance in the United States. *In*: LIMA-NEVES, T. A. S. (org.). **Cabo Verdeans in the United States: twenty-first-century critical perspectives**. 1. ed. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2024. p. 125–139.

GRASSI, M. **Rabidantes: comércio espontâneo transatlântico em Cabo Verde**. Portugal: Instituto de Ciências Sociais e Spleen Edições, 2003.

GRASSI, M.; ÉVORA, I. (Org.). **Género e migrações Cabo-Verdianas**. 1a ed. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007 (Estudos e investigações, 43).

HALL, S. Who needs "identity"? *In*: DU GAY, P.; EVANS, J.; REDMAN, P. (org.). **Identity: a reader**. 155.2 IDE: Sage Publications Inc. London ; Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications in association with The Open University, 2000. p. 15–30.

HELMOND, A. A Plataformização da Web. *In*: OMENA, J. J. (org.). **Métodos Digitais: Teoria-Prática-Crítica**. Livros ICNOVA. trad. Tiago Salgado. Lisboa: ICNOVA — Instituto de Comunicação da Nova, 2019. p. 49–72.

HELMOND, A. The Platformization of the Web: Making Web Data Platform Ready. **Social Media + Society**, [s. l.], v. 1, n. 2, p. 2056305115603080, 1 jul. 2015. <https://doi.org/10.1177/2056305115603080>.

HILL COLLINS, P. **Pensamento feminista – conceitos fundamentais**. [S. l.]: Bazar do Tempo, 2019.

HINE, C. A internet 3E: uma internet incorporada, corporificada e cotidiana. trad. Carolina Parreiras; Beatriz Accioly Lins. **Cadernos de Campo (São Paulo, online)**, [s. l.], v. 29, n. 2, p. 1–42, 31 dez. 2020. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v29i2pe181370>.

HINE, C. **Ethnography for the Internet: embedded, embodied and everyday**. London New York: Bloomsbury Academic, 2015(, British Library Cataloguing-in-Publication Data).

HINE, C. **Virtual ethnography**. Los Angeles: Sage, 2010.

HINE, C.; PARREIRAS, C.; LINS, B. A. A internet 3E: uma internet incorporada, corporificada e cotidiana. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, [s. l.], v. 29, n. 2, p. e181370–e181370, 31 dez. 2020. DOI 10.11606/issn.2316-9133.v29i2pe181370. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/181370>. Acesso em: 13 jan. 2025.

J. BHABHA, J.; BHATIA, A.; PEISCH, S. Transnational families and technology: trends, impacts and futures. In: MCAULIFFE, M. (org.). **Research Handbook on International Migration and Digital Technology**. acqueline Bhabha, Bhatia and Sam Peisch. [S. l.]: Edward Elgar Publishing, 2021. p. 300–314. DOI 10.4337/9781839100611. Disponível em: <https://www.elgaronline.com/view/book/9781839100611/9781839100611.xml>. Acesso em: 28 jan. 2025.

JESUS, L. S. B. de. **Tecendo redes antirracistas II: contracolonização e soberania intelectual**. Fortaleza, CE: Imprensa Universitária - Universidade Federal do Ceará, 2020.

JUSTINO, A. O. Castigo como prática de cuidado? **desidades**, ano 11. [s. l.], n. 36, p. 130–146, 2023. <https://doi.org/10.54948/desidades.v0i36.60590>.

KOMITO, L. Social media and migration: Virtual community 2.0. **Journal of the American Society for Information Science and Technology**, [s. l.], v. 62, n. 6, p. 1075–1086, jun. 2011. <https://doi.org/10.1002/asi.21517>.

KWOK, V.; LELAND, H. An Economic Model of the Brain Drain. **The American Economic Review**, [s. l.], v. 72, n. 1, p. 91–100, 1982. .

LATOURE, B. **Reagregando o social**. [S. l.]: Edusc - Editora Universidade Do Sagrado Coração, 2011.

LAURENT, P.-J. Famílias sob influência de leis migratórias dos países de acolhida: comparação das migrações caboverdianas nos Estados Unidos e na Itália. In: BRAZ DIAS, J.; LOBO, A. (org.). **Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde**. Coleção Sociedade. Brasília: ABA Publicações, 2016. v. 10, .

LIMA-NEVES, T. (Org.). **Cabo Verdeans in the United States: twenty-first-century critical perspectives**. 1. ed. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2024.

LIMA-NEVES, T. D’NOS MANERA - Gender, Collective Identity and Leadership in the Cape Verdean Community in the United States. **Journal of Cape Verdean Studies**, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 57–82, 2015.

LIMA-NEVES, T.; PILGRIM, A. (Org.). **Cabo Verdean Women Writing Remembrance, Resistance, and Revolution: Kriolas Poderozas**. Lanham: Lexington Books, 2021a(Critical African studies in gender and sexuality). DOI 10.5771/9781793634900. Disponível em: <https://www.nomos-elibrary.de/index.php?doi=10.5771/9781793634900>. Acesso em: 25 set. 2024.

LIMA-NEVES, T.; PILGRIM, A. Nos Vez, Nos Voz (“Our Time, Our Voices”). In: LIMA-NEVES, T.; PILGRIM, A. (org.). **Cabo Verdean Women Writing Remembrance, Resistance, and Revolution: Kriolas Poderozas**. Critical African studies in gender and sexuality. Lanham: Lexington Books, 2021b. p. 1–14. DOI 10.5771/9781793634900. Disponível em: <https://www.nomos-elibrary.de/index.php?doi=10.5771/9781793634900>. Acesso em: 25 set. 2024.

LIU, C. W. Where Blackness and Cape Verdeanness Intersect: Reflections on a Monoracial and Multiethnic Reality in the United States. **Journal of Cape Verdean Studies**, [s. l.], v. 4, n. 1, p. 43–62, 2019. .

LOBO, A. África... mas não muito! turismo e africanidade em cabo Verde. **Sociologia & Antropologia**, [s. l.], v. 8, n. 3, p. 943–972, 2018. <https://doi.org/10.1590/2238-38752017v838>.

LOBO, A. Elas por elas: nexos de cultivo em redes femininas de afeto ou, uma singela homenagem. **Civitas: revista de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 24, n. 1, p. e45786–e45786, 28 nov. 2024. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2024.1.45786>.

LOBO, A. Fluxos, desafios ao fazer antropológico? In: LOBO, A. (org.). **Entre fluxos**. Brasília, DF: Editora UnB, 2013. p. 9–24.

LOBO, A. “Just bring me a little letter”: the flow of things in Cape Verde transnational family relations. **Etnográfica**, [s. l.], n. vol. 18 (3), p. 461–480, 1 out. 2014. <https://doi.org/10.4000/etnografica.3788>.

LOBO, A. Sobre mulheres fortes e homens ausentes: pensando conjugalidades como processos em Cabo Verde. **Sociedade e Cultura**, [s. l.], v. 19, n. 2, p. 13–25, 2016. <https://doi.org/10.5216/sec.v19i2.48666>.

LOBO, A. **Tão longe tão perto: famílias e “movimentos” na ilha da Boa Vista de Cabo Verde**. Praia, Santiago, Cabo Verde: Edições Uni-CV, 2012.

LOBO, A.; JUSTINO, A. “Eu já aguentei muita gente nessa vida”: sobre cuidados, gênero e geração em famílias cabo-verdianas. **Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**, [s. l.], v. 29, n. 1, p. 189–210, 11 fev. 2025. <https://doi.org/10.4000/13fpn>.

LORDE, A. The Transformation of Silence into Language and Action. **Sister Outsider: Essays and Speeches**. New York: Potter/Ten Speed/Harmony/Rodale, 2012. p. 40–45.

MADEIRA, J. P. A língua cabo-verdiana como elemento da identidade. **Revista de Letras**, [s. l.], v. 2, n. 12, p. 77–85, 2013. .

MAKHORTYKH, M. Everything for the Lulz: Historical Memes and World War II Memory on Lurkomor'e. [s. l.], v. 13, p. 63–90, 2015. .

MARCUS, G. E. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. **Annual Review of Anthropology**, [s. l.], v. 24, n. 1, p. 95–117, out. 1995. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.000523>.

MBEMBE, A. **Políticas da Inimizade**. trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições, 2020.

MEINTEL, D. Cape Verdean Transnationalism, Old and New. **Anthropologica**, [s. l.], v. 44, n. 1, p. 25, 2002. <https://doi.org/10.2307/25606058>.

MEINTEL, D. **Race, culture, and Portuguese colonialism in Cabo Verde**. Syracuse: Maxwell School of Citizenship and Publ. Affairs, Syracuse Univ, 1984(Foreign and comparative studies African series, 41).

MELO, S. A. S. **Connections@Cape Verde: Postcolonial Globalisation Through The Internet**. 2007. 255 f. PhD Thesis – Nottingham Trent University, United Kingdom, 2007. . Acesso em: 10 jul. 2024.

MILLER, D.; SLATER, D. **The internet: an ethnographic approach**. Oxford: Berg, 2003. <https://doi.org/10.5040/9781474215701>.

MOHAMMED, W. F. Online Activism: Centering Marginalized Voices in Activist Work. **Ada: A Journal of Gender, New Media, and Technology**, [s. l.], v. 2019, n. 15, p. 11, 1 fev. 2019. <https://doi.org/10.5399/uo/ada.2019.15.2>.

MONIZ, J. A. Growing Up as Cape Verdeans in America. In: LIMA-NEVES, T. A. S. (org.). **Cabo Verdeans in the United States: twenty-first-century critical perspectives**. 1. ed. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2024. p. 23–34.

MONTEIRO, E. F. Crioulidade, colonialidade e género: as representações de Cabo Verde. **Revista Estudos Feministas**, [s. l.], v. 24, n. 3, p. 983–996, dez. 2016. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2016v24n3p983>.

NECKERMAN, K. M.; CARTER, P.; LEE, J. Segmented assimilation and minority cultures of mobility. **Ethnic and Racial Studies**, [s. l.], v. 22, n. 6, p. 945–965, jan. 1999. <https://doi.org/10.1080/014198799329198>.

NOVAIS, J. de. Kriola Culture of Mobility: Towards a New Research Paradigm. **Journal of Cape Verdean Studies**, [s. l.], v. 4, n. 1, p. 4–12, 2019. .

PILGRIM, A. A Letter to Inez Santos Fernandes. In: LIMA-NEVES, T.; PILGRIM, A. (org.). **Cabo Verdean Women Writing Remembrance, Resistance, and Revolution: Kriolas Poderozas**. Lanham: Lexington Books, 2021. p. 233–240. DOI 10.5771/9781793634900. Disponível em: <https://www.nomos-elibrary.de/index.php?doi=10.5771/9781793634900>. Acesso em: 25 set. 2024.

PILGRIM, A. “Free Men Name Themselves”: U.S. Cape Verdeans & Black Identity Politics in the Era of Revolutions, 1955-75. *Identity Politics in the Era of Revolutions, 1955-75. Journal of Cape Verdean Studies*, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 101–120, 2015. .

PODEROZA CONFERENCE. Fanny Martins. 2021. **Poderoza Conference**. Disponível em: <https://www.poderozaconference.com/poderoza-spotlights/fanny-martins>. Acesso em: 12 maio 2025.

PODEROZA CONFERENCE. Poderoza Conference. [s. d.]. **Poderoza Conference**. [Conference website]. Disponível em: <https://www.poderozaconference.com>. Acesso em: 30 set. 2024.

PÓLVORA, J. B. Cidades informais: o caso da cidade de Praia. **Ciências Sociais Unisinos**, [s. l.], v. 49, n. 1, p. 97–103, 14 fev. 2013. <https://doi.org/10.4013/csu.2013.49.1.12>.

PORTUGAL. DIÁRIO DA REPÚBLICA. Lei n.º 37/81. Lei da Nacionalidade. **228/1981**, seq. I-III, n. Série I de 1987-10-03, p. 2648–2651, de outubro de 1981. Disponível em: <https://diariodarepublica.pt/dr/detalhe/lei/37-1981-564050>. Acesso em: 20 abr. 2025.

ROCHA, E. V. Diáspora e associativismo guineense em Cabo Verde: género e socia(bi)lidade. In: BRAZ DIAS, J.; LOBO, A. (org.). **Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde**. Coleção Sociedade. Brasília: ABA Publicações, 2016. v. 10, p. 268–292.

ROCHA, E. V. **Mandjakus são todos os africanos, todas as gentes pretas que vêm de África: xenofobia e racismo em Cabo Verde**. 2009. Dissertação de Mestrado – Universidade de Cabo Verde, Praia, 2009.

ROCHA, E. V. Raça/cor e etnia em Cabo Verde: Como falar de questões que (não) existem? In: JESUS, L. S. B. de; BARROS, M. de; FILICE, R. C. G. (org.). **Tecendo redes antirracistas II: contracolonização e soberania intelectual**. Fortaleza, CE: Imprensa Universitária - Universidade Federal do Ceará, 2020. p. 137–161.

RODRIGUES, I. P. B. F. From Silence to Silence: The Hidden Story of a Beef Stew in Cape Verde. **Anthropological Quarterly**, [s. l.], v. 81, n. 2, p. 343–376, mar. 2008. <https://doi.org/10.1353/anq.0.0001>.

RODRIGUES, I. P. B. F. Islands of Sexuality: Theories and Histories of Creolization in Cape Verde. **The International Journal of African Historical Studies**, [s. l.], v. 36, n. 1, p. 83, 2003. <https://doi.org/10.2307/3559320>.

RODRIGUES, I. P. B. F. «Our Ancestors Came from Many Bloods»: Gendered Narrations of a Hybrid Nation. **Lusotopie**, [s. l.], n. XII(1-2), p. 217–232, 30 nov. 2005. <https://doi.org/10.1163/17683084-0120102016>.

SALAMI, M. **A Brief History of African Feminism**. 2 jul. 2013. **MsAfropolitan**. Disponível em: <https://msafropolitan.com/2013/07/a-brief-history-of-african-feminism.html>. (Minna, Salami. “A Brief History of African Feminism.” www.msafropolitan.com, July 2013. <https://www.msafropolitan.com/2013/07/a-brief-history-of-african-feminism.html>).

SCHILLER, N.; BASCH, L.; BLANC-SZANTON, C. **Towards a transnational perspective on migration: Race, class, ethnicity, and nationalism reconsidered**. New York: The New York Academy of Sciences, 1992. v. 645, (Annals of the New York Academy of Sciences, 5).

SCHILLER, N. G. A global perspective on transnational migration: Theorising migration without methodological nationalism. **Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods**. IMISCOE Research. Amsterdam University Press.: Bauböck Rainer and Thomas Faist, 2010. p. 109-130 (22 p.). Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/j.ctt46mz31.9>.

SCHILLER, N. G.; BASCH, L.; BLANC, C. S. From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. **Anthropological Quarterly**, [s. l.], v. 68, n. 1, p. 48, jan. 1995. <https://doi.org/10.2307/3317464>.

SCHILLER, N. G.; BASCH, L.; BLANC-SZANTON, C. Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered. **American Ethnologist**, [s. l.], v. 25, n. 1, p. 24-25, fev. 1998. <https://doi.org/10.1525/ae.1998.25.1.24>.

SCHNEIDER, D. M. **American kinship: a cultural account**. 2nd ed. Chicago London: The University of Chicago Press, 1980.

SCHNEIDER, D. M. **Parentesco americano: uma exposição cultural**. trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2016(Coleção Antropologia).

SHIFMAN, L. **Memes in digital culture**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2014(MIT press essential knowledge).

SILVA, T. (Org.). **Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiaspóricos**. São Paulo, SP: LiteraRUA, 2020a.

SILVA, T. Racismo Algorítmico em Plataformas Digitais: microagressões e discriminação em código. In: SILVA, T. (org.). **Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiaspóricos**. São Paulo, SP: LiteraRUA, 2020b. p. 121-135.

SILVA, T.; BUCKSTEGGE, J.; ROGEDO, P. (Org.). **Estudando Cultura e Comunicação com Mídias Sociais**. Brasília: [s. n.], 2018. v. 1, . Disponível em: <http://ojs.labcom-ifp.ubi.pt/index.php/ec/article/view/290/157>. Acesso em: 6 maio 2025.

SILVA, T. R. R. Mercado de Sucupira: práticas comerciais e cotidiano das rabidantes cabo-verdianas. **Outros Tempos: Pesquisa em Foco - História**, [s. l.], v. 12, n. 19, 1 jul. 2015. DOI 10.18817/ot.v12i19.457. Disponível em: http://www.outrostempos.uema.br/index.php/outros_tempos_uema/article/view/457. Acesso em: 21 maio 2025.

SOUZA, L. de. 25 jogadores de 25 clubes diferentes: Cabo Verde quer fazer história na Copa Africana de Nações. 12 jan. 2024. **Trivela**. Disponível em: <https://trivela.com.br/africa/cabo-verde-quer-fazer-historia-na-copa-africana-de-nacoes/>. Acesso em: 25 abr. 2025.

TAVARES, T. Success Didn't Heal Me - Finding Myself and Building a Community Did. *In*: LIMA-NEVES, T. A. S. (org.). **Cabo Verdeans in the United States: twenty-first-century critical perspectives**. 1. ed. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2024a. p. 69–76.

TAVARES, T. **Success didn't heal me, finding myself – building a community did**. Providence College, RI: [s. n.], 9 mar. 2024b.

THE POWER OF VULNERABILITY [VIDEO]. TED. ted.com: TEDxHouston, 3 jan. 2011. Disponível em: https://www.ted.com/talks/brene_brown_the_power_of_vulnerability. Acesso em: 18 maio 2025.

THOMAS, D. M. Breaking Their Silence on Intimate Partner Violence: Discussions with Cape Verdean Women. **Journal of Cape Verdean Studies**, [s. l.], v. 3, n. 1, p. 66–91, 2018. .

TRAJANO FILHO, W. A Construção da Nação e o Fim dos Projetos Crioulos: Os casos de Cabo Verde e da Guiné-Bissau. **“Lusofonia” em África : História, Democracia e Integração Africana**. African Books Collective. [S. l.]: Cruz, Teresa et al, 2005. p. 95–120.

TRAJANO FILHO, W. As cores nas tabancas: sobre bandeiras e seus usos. *In*: TRAJANO FILHO, W. (org.). **Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos**. Brasília: ABA Publicações, 2012. p. 339–366.

TRAJANO FILHO, W. The conservative aspects of a centripetal diaspora: The case of the Cape Verdean tabancas. **Africa: The Journal of the International African Institute**, Project Muse. [s. l.], v. 79, n. 4, p. 520–542, 2009. <https://doi.org/10.3366/E0001972009001053>.

TRAJANO FILHO, W. Uma experiência singular de criouliização. *In*: ARTE DA ÁFRICA, 343., 2003. Brasília: Centro Cultural do Banco do Brasil, 2003. v. 343, p. 32. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto52/FO-CX-52-3323-2004.PDF>.

TRINDADE, L. V. P. Mídias sociais e a naturalização de discursos racistas no Brasil. *In*: SILVA, T. (org.). **Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiaspóricos**. São Paulo, SP: LiteraRUA, 2020. p. 26–41.

TUFEKCI, Z. Algorithmic harms beyond Facebook and Google: Emergent challenges of computational agency. **Colo. Tech. LJ**, [s. l.], v. 13, p. 203–218, 2015. .

VAAH, L. **Digital Kitchen Table Talks: Black Feminist Discourse in the Age of Social Media**. 2024. 110 f. Master of Arts – McGill University, 2024. Disponível em: <https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/w6634928k>. Acesso em: 17 abr. 2025.

VASCONCELOS, J. Filhos da terra, ou Lamarck em Cabo Verde. *In*: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA, 2007., Vasconcelos, João. (2007). Filhos da terra, ou Lamarck em Cabo Verde. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais. Universidade de Lisboa. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais., 2007. p. 14.

VASCONCELOS, J. ‘Manera, ess muv?’: a mobilidade como valor em São Vicente de Cabo Verde. *In*: BRAZ DIAS, J.; LOBO, A. (org.). **África em movimento**. Brasília: Aba Publicações, 2012. p. 49–62.

VEIGA, M. A. M. da. **(Re)configuração identitária das mulheres cujos maridos/companheiros emigraram: uma análise a partir das mulheres de Pilão-Cão.** 2013. Mestrado em Ciências Sociais – Universidade de Cabo Verde – UniCV, Praia, 2013.

VENANCIO, V. **Created in Cabo Verde: Discursos sobre a nação na produção de suvenires “genuinamente” cabo-verdianos na ilha de Santiago.** 2020. Mestrado em Antropologia Social – Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2020.

VENANCIO, V. **Nu Bem Djobi Vida Li: Mobilidades, pertencimentos e tensões da antinegritude na vida de mulheres da África continental residentes na capital cabo-verdiana.** 2024. 424 f. PhD Thesis – Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2024.

VINUTO, J. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Temáticas**, [s. l.], v. 22, n. 44, p. 203–220, 30 dez. 2014. <https://doi.org/10.20396/tematicas.v22i44.10977>.

WOOLF, V. **Um teto todo seu.** trad. Bia Nunes de Souza; Glauco Mattoso. 1. ed. São Paulo: Tordesilhas, 2014.

ZAFRA, R. Un cuarto propio conectado: feminismo y creación desde la esfera público-privada online. **Asparkia: Investigación feminista**, Ciberfeminisme: gènere i xarxa des de la pràctica feminista. [s. l.], n. 22, p. 115–130, 2011. .

ZANDAVALLE, A. C. Análise de dados visuais no Instagram: perspectivas e aplicações. In: TARCÍZIO SILVA; JAQUELINE BUCKSTEGGE; PEDRO ROGEDO (org.). **Estudando Cultura e Comunicação com Mídias Sociais.** Brasília: Editora IBPAD, 2018. p. 80–96. Disponível em: <http://ojs.labcom-ifp.ubi.pt/index.php/ec/article/view/290/157>. Acesso em: 6 maio 2025.